ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA
Piazza S. Maria Maggiore, 7 - 00185 Rome
Conto Corrente postale N. 34269001
ISSN 0030-5375

This periodical began publication in 1935. Two fascicles are issued each year, which contain articles, shorter notes and book reviews about the Christian East, that is, whatever concerns the theology, history, patrology, liturgy, archaeology and canon law of the Christian East, or whathever is closely connected therewith. The articles are analyzed and indexed in the *Bulletin Signaletique, Sciences Humaines* (Paris) and in *Religion Index One*: *Periodicals* (Chicago). The annual contribution is 35.000 Lire in Italy, and 40.000 outside Italy ($28 USA). The entire series is still in print and can be supplied on demand.

Reviews: Books for review should be addressed to the Book Review Editor.

SUMMARIUM

ARTICULI

COMMENTARI BREVIORES

RECENSIONES

Archaeologica

Ascetica

VOLUMEN LI FASCICULUS I MCMLXXXV

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

COMMENTARII DE RE ORIENTALI AETATIS CHRISTIANAE SACRA ET PROFANA EDITI CURA ET OPERE PONTIFICII INSTITUTI ORIENTALIUM STUDIORUM



PONT. INSTITUTUM ORIENTALIUM STUDIORUM
PIAZZA SANTA MARIA MAGGIORE, 7
ROMA
1985

SIGLA

AASS	*Acta Sanctorum* (Antverpiae et alibi 1643 ss.)
AB	Analecta Bollandiana
ACO	Eduardus SCHWARTZ, *Acta Conciliorum Oecumenicorum* (Berolini 1914 ss.)
AfO	Archiv für Orientforschung
ASSEMANI, BO	Josephus Simonius ASSEMANUS, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana* (Roma 1719, 1721, 1725, 1728) (rep. Hildesheim 1975)
AOC	Archives de l'Orient Chrétien
BHG	François HALKIN, *Bibliotheca Hagiographica Graeca* (Bruxelles 1957[3])
BHO	Paul PEETERS, *Bibliotheca Hagiographica Orientalis* (Bruxelles 1910)
BO	Bibliotheca Orientalis
BRIGHTMAN	Frank Edward BRIGHTMAN, *Liturgies Eastern and Western*, I: *Eastern Liturgies* (Oxford 1896)
BSAC	Bulletin de la Société d'Archéologie Copte
BV	Bogoslovskij Vestnik
Byz	Byzantion
BZ	Byzantinische Zeitschrift
CCG	*Corpus Christianorum*, Series Graeca (Turnhout 1971 ss.)
CCL	*Corpus Christianorum*, Series Latina (Turnhout 1953 ss.)
CerVed	Cerkovnye Vedomosti
ChrČt	Christianskoe Čtenie
CICO	*Codex Iuris Canonici Orientalis* (Città del Vaticano 1957-1958)
COD	*Conciliorum Oecumenicorum Decreta* (Bologna 1973[3])
ConcFl	*Concilium Florentinum. Documenta et Scriptores* voll. I-XI (Roma 1940-1976)
CPG	Mauritius GEERARD, *Clavis Patrum Graecorum* (Turnhout 1974 ss.)
CSCO	*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* (Louvain 1903 ss.)
CSEL	*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (Wien 1866 ss.)
CSHB	*Corpus Scriptorum Historiae Byzantine* (Bonn 1828-1897)
ČtOIDR	Čtenija v Imperatorskom Obščestve Istorii Drevnostej Ross.
DACL	Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie
DDC	Dictionnaire de Droit Canonique
DENZ., ROC	Henricus DENZINGER, *Ritus Orientalium*... I, II (Wirceburgi 1863-1864)
DHGE	Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique (Paris 1912 ss)
DMITR	Aleksei DMITRIEVSKIJ, *Opisanie liturgičeskich rukopisej chranjaščichsja v bibliotekach pravoslavnago vostoka*, I-II (Kiev 1895, 1901) III (Petrograd 1917)
DOP	Dumbarton Oaks Papers
DSp	Dictionnaire de Spiritualité
DTC	Dictionnaire de Théologie Catholique
Dz	Henricus DENZINGER et Adolphus SCHÖNMETZER *Enchiridion... symbolorum* (Freiburg im Br. 1965[33])
EOr	Échos d'Orient
FCCO	*Fonti della Codificazione Canonica Orientale* (Città del Vaticano 1930 ss.)
FUNK	Franciscus Xaverius FUNK, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum* (Paderborn 1905)
GAL	Carl BROCKELMANN, *Geschichte der arabischen Literatur* I (Weimar 1898) II (Leiden 1912)
GAL[2]	*Idem* I-II (Leiden, 1943-1949)
GALS	*Idem*, Supplementbände I-III (Leiden 1937, 1938, 1942)
GAS	Fuat SEZGIN, *Geschichte des arabischen Schrifttums* (Leiden 1968 ss.)
GCAL	Georg GRAF, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, coll. ST 118, 133, 146, 147, 172 (Città del Vaticano 1944, 1947, 1949, 1951, 1953)
GCS	*Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte* (Berlin 1897 ss.)
GOAR	Jacobus GOAR, *Euchologion sive Rituale graecorum* (Venezia 1730[2] repr. Graz 1960)

GRUMEL, Reg	Venance GRUMEL, *Régestes des Actes du Patriarcal de Constantinople* (Paris 1932-47)
GSL	Anton BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur* (Bonn 1922)
HOr	*Handbuch der Orientalistik* (Leiden-Köln 1952 ss.)
Irén	Irénikon
JSSt	Journal of Semitic Studies
JTS	Journal of Theological Studies
LOC	Eusèbe RENAUDOT, *Liturgiarum Orientalium Collectio*, 2 vol. (Francofurti 1847^2)
LQF	*Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen*, deinde *Liturgiewissenschaftliche Q. u. F.* (1957 ss.)
LTK	Lexikon für Theologie und Kirche (1957^2 ss.)
MAI, SVNC	Angelo MAI, *Scriptorum Veterum Nova Collectio* 9 voll. (Romae 1825-1838)
MANSI	Johannes Dominicus MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio* (Firenze 1759 ss.)
MGH	*Monumenta Germaniae Historica* inde ab anno 500 usque ad annum 1500 (Hannover 1826 ss.)
Mus	Le Muséon
MUSJ	Mélanges de l'Université Saint-Joseph (Beyrouth)
NRT	Nouvelle Revue Théologique
OC	Oriens Christianus
OCA	Orientalia Christiana Analecta
OCP	Orientalia Christiana Periodica
OKS	Ostkirchliche Studien
OLP	Orientalia Lovaniensa Periodica
OLZ	Orientalische Literaturzeitung
OS	L'Orient Syrien
PalSb	Palestinskij Sbornik
PAULY-WISSOWA	Paulys Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft
Pedalion	*Πηδάλιον τῆς νοητῆς νηὸς τῆς ... τῶν ὀρθοδόξων ἐκκλησίας (ἐν Ἀθήναις* 1908)
PG	Jacobus Paulus MIGNE, *Patrologia Graeca* (Paris 1857-1866)
PL	Jacobus Paulus MIGNE, *Patrologia Latina* (Paris 1841-1864)
PO	*Patrologia Orientalis* (Paris 1903 ss)
POC	Proche-Orient Chrétien
PS	*Patrologia Syriaca*, I-III (Paris 1897, 1907, 1927)
PSRL	Polnoe Sobranie Russkich Letopisej
RAC	Reallexikon für Antike und Christendum
RBK	Reallexikon zur byzantinischen Kunst
REArm	Revue des Études Arméniennes
RByz	Reallexikon der Byzantinistik
REByz	Revue des Études Byzantines
RechBeyr	*Recherches publiées sous la direction de l'Institut des Lettres Orientales de Beyrouth*
RENAUDOT, HP	Eusèbe RENAUDOT, *Historia Patriarcharum Alexandrinorum Jacobitarum* (Paris 1713)
RHALLIS-POTLIS	G. A. RHALLIS et M. POTLIS, *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων (ἐν Ἀθήναις*, 1852-1859)
RHC	*Recueil des Historiens des Croisades* (Paris 1864-1906)
RHE	Revue d'Histoire Ecclésiastique
ROC	Revue de l'Orient Chrétien
RSBN	Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici
SC	*Sources Chrétiennes* (Paris 1941 ss.)
ST	*Studi e Testi* (Città del Vaticano 1900 ss.)
SynOr	Jean-Baptiste CHABOT, *Synodicon Oriental ou Recueil des synodes nestoriens* (Paris 1902)
TKDA	Trudy Kievskoy Duchovnoj Akademii
TODRL	Trudy Otdela Drevnerusskoj Literatury
TU	Texte und Untersuchungen
VC	Vigilae Christianae
VV	Vizantijskj Vremennik
ZDMG	Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft
ZDPV	Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins
ŽMNP	Žurnal Ministerstva Narodnago Prosveščenija
ZNTS	Zapysky Naukovoho Tovarystva imeny Ševčenka

OCP 51 (1985) 5-32

P. Ignacio Ortiz de Urbina S.J. Nota bio-bibliografica

Il 12 dicembre 1984 è morto il P. Ignacio Ortiz de Urbina S.J. Nel maggio 1984 aveva lasciato Roma per recarsi in Spagna. Laggiù il suo stato di salute era peggiorato e P. de Urbina aveva dovuto trattenersi in patria. È morto a Loyola, in terra basca, a poca distanza da Azpeitia, dove era nato il 4 luglio 1902.

Ignacio Ortiz de Urbina aveva sentito in sé ben presto la vocazione a seguire il suo conterraneo Ignazio di Loyola ed era entrato nel noviziato dei Gesuiti, appunto a Loyola, il 10 maggio 1918, all'età di sedici anni.

A Loyola, trascorsi i due anni di noviziato, aveva incominciato la lunga trafila degli studi gesuitici. Nel 1922 si trasferì a Oña (Burgos) per il triennio di scolasticato filosofico. Si vede che le discipline umanistiche e la riflessione filosofica de quei primi anni di lavoro intellettuale, rivelarono in lui doti speciali per lo studio perché, senza l'usuale interstizio di due o tre anni nei collegi, tra il corso filosofico e quello teologico e nonostante la giovane età, venne inviato in Italia per incominciare subito il corso teologale, alla Pontificia Università Gregoriana.

Aveva 23 anni quando, nel 1925, arrivò a Roma. Anche i quattro anni di corso teologico, tra il 1925 e il 1929, confermarono la sua particolare predisposizione allo studio. Gli occhi dei Superiori gesuiti si posarono su di lui come futuro docente del Pontificio Istituto Orientale.

Padre de Urbina vi cominciò a insegnare l'anno accademico 1933-1934. Da allora ha continuato a insegnare fino all'anno accademico 1981-1982, cioè perfino nell'emeritato, quando teneva ancora dei seminari(1).

(1) «Prof. I. Ortiz de Urbina: Seminario su San Basilio Magno: Espressioni per affermare la divinità dello Spirito Santo. Ecumenismo di S. Basilio. Suo atteggiamento di fronte alla letteratura classica». *Acta Pontificii Instituti Orientalis*, (citato d'ora in poi APIO) Roma 1981, p. 50.

Padre de Urbina ha ricoperto molte mansioni al Pontificio Istituto Orientale, oltre quella di professore. Dal 1936 al 1947 è stato redattore di OCP(2). Dal 1951 al 1980 è stato direttore amministrativo di tutte le pubblicazioni dell'Istituto(3). Dal 1951 al 1957 è stato rettore(4). Fu pure membro del Senato Accademico, Decano di Facoltà e Vicerettore(5). Per sua iniziativa l'Istituto si è arricchito di nuovi corsi istituzionali(6). Sotto il suo rettorato la Biblioteca dell'Istituto è stata ampliata(7) e si è preparato il congresso sul Monachesimo orientale(8). Quando era Decano della Facoltà di Scienze Ecclesiastiche Orientali si tenne il Congresso sui Patriarcati Orientali. Del Symposium Syriacum celebrato all'Istituto P. de Urbina fu il Segretario(9).

Anche l'idea di mantenere i contatti con gli ex-Alunni, inviando loro annualmente il bollettino *L'Orientale*, è stata sua(10). Ma quante altre cose potrebbero dimostrare che la storia di Padre de Urbina coincide per molti aspetti con la storia del Pontificio Istituto Orientale.

Mi sgomenta perciò l'idea di commemorare adeguatamente P. Ignacio Ortiz de Urbina.

Mi limito pertanto a ricostruire il momento iniziale dell'inserimento di quest'uomo nel Pontificio Istituto Orientale. Forse una ricerca minore e molto circoscritta rivelerà ugualmente quella lucidità e determinazione che furono caratteristiche della ricca personalità di Padre de Urbina.

(2) APIO, Roma 1936, p. 13. La designazione di «Moderator ephemeridis Instituti» si ripete fino ad APIO, Roma 1947, p. 13.

(3) APIO, Roma 1951 p. 10. Fino ad APIO, Roma 1980, p. 4.

(4) APIO, Roma 1951, pp. 10 e 13. APIO, Roma 1957, p. 3.

(5) Fu Senatore dal 1949 al 1951, dal 1958 al 1960 e nel 1964. Cfr, APIO, Roma 1949-1951, 1960 e 1964. Fu Decano dal 1964 al 1968 e Vicerettore dal 1961 al 1969. Cfr APIO, Roma 1961-1969.

(6) Per esempio le *Institutiones Musicae liturgicae orientalis* che appaiono la prima volta negli APIO, Roma 1952, p. 29. E le *Institutiones malabaricae* insegnate la prima volta nel 1958; cfr APIO, Roma 1958 p. 38.

(7) I lavori si svolsero tra gli anni 1951 e 1953. Comunicazione del Fr. Bernardo Mrozek S.J. allora aiuto bibliotecario.

(8) Cfr *Il Monachesimo Orientale*. Atti del Convegno che si tenne a Roma, sotto la direzione del Pontificio Istituto Orientale (9-12 aprile 1958), Roma 1958 (= OCA 153).

(9) Cfr *I Patriarcati Orientali nel primo millennio*, Relazioni del Congresso tenutosi al Pontificio Istituto Orientale nei giorni 27-30 dicembre 1967, (= OCA 181) Roma 1968. Cfr *Symposium Syriacum* célébré de 26 à 31 octobre 1972 à l'Institut Pontifical Oriental de Rome (= OCA 197) Roma 1974, p. 5.

(10) Questa pubblicazione, che continua tuttora, è uscita la prima volta nel 1955, quando P. de Urbina era Rettore.

Ringrazio il P. Rettore, P. Gilles Pelland S.J., per avermi permesso di consultare l'archivio dell'Istituto e di servirmene.

In un *promemoria*, datato al luglio 1930, redatto nel latino curiale usato allora dall'amministrazione interna gesuitica, si leggono le seguenti considerazioni su Padre de Urbina. Sono del suo superiore immediato, responsabile del Pontificio Istituto Orientale e vengono indirizzate al superiore mediato, il P. Generale.

Il Padre de Urbina si trovava allora in Spagna per il terz'anno di probazione con il quale i Gesuiti concludono la formazione spirituale. Il testo non è firmato, ma dovrebbe essere di chi reggeva allora l'Istituto, Mons. Michel d'Herbigny.

«Opportunum duco si Pater Urbina, omisso biennio in Instituto Orientali, ad Patrologiam Orientalem docendam se praeparet, incumbendo scilicet studio Patrum et linguarum orientalium (praesertim syriacae, armenicae, georgianae) id quod in universitate Bonnensi, magistro Baumstark praestare poterit (vel alibi: Parisiis, Berolini, in universitate Monacensi...)»(11).

Il Padre de Urbina ha ormai terminata la sua formazione generica di gesuita. Essendo stato scelto come futuro professore dell'Orientale, deve ora formarsi specialisticamente e in maniera diretta a quello incarico. Potrebbe frequentare l'Istituto e conseguirvi il dottorato. Ma c'è l'alternativa di specializzarsi altrove, semmai in Germania, presso qualche famoso maestro.

L'estensore dell'appunto riservato nomina esplicitamente il professor Anton Baumstark, famoso siriacista e liturgista. Egli infatti, dal 1921, è *Honorarprofessor* all'università di Bonn(12). Tuttavia, proprio nel 1930, egli passa da Bonn a Münster e, soltanto nel 1935 tornerà a Bonn(13).

Ad ogni modo, benché il documento citato porti la data del 26 maggio, una decisione in proposito non c'è ancora fino all'inizio di

(11) Pro memoria dattiloscritto, in lingua latina, datato a Roma, 26 maggio 1930. Archivio del Pontificio Istituto Orientale. Professori: P. Ignacio Ortiz de Urbina S.J.

(12) TH. KLAUSER, ANTON BAUMSTARK *(1872-1948) Bio-bibliographie, Ephemerides Liturgicae* 63 (1949) 185-207 (p. 186).

(13) Ibid.

agosto. Una lettera del Padre Ortiz de Urbina a Mons. d'Herbigny, spedita da Oña (Spagna) in data 2 agosto 1930, rivela come lo stesso Padre non sappia ancora con precisione dove studierà nel prossimo anno accademico, se in Germania o a Roma. Il P. Mauricio Gordillo S.J., professore di teologia e vicepreside dell'Istituto, che fa da intermediario tra il Preside Mons. d'Herbigny e il giovane Padre de Urbina, non risolve le sue incertezze rispetto all'immediato futuro.

Ma riproduciamo testualmente l'autografo di Padre de Urbina, senza correggerne gli errori o le improprietà linguistiche, scusabili in un iberico che scrive in francese dalla Spagna, avendo alle spalle una permanenza di quattro anni in Italia.

«Mon très révérend Monseigneur,

Le P. Gordillo m'a parlé, en passant par Manresa, au sujet de mes futures affaires. Il restait encore en doute où est-ce-que j'étudiérai la patrologie orientale. Mon ignorance sur la prochaine année scolaire reste encore. En tout cas, moi, j'ai proposé au P. Azcona (mon Provincial) de sortir d'Espagne à la fin d'août. Car je voudrais, dans le cas d'étudier à Bonn, y aller avec une certaine anticipation, au but de pratiquer l'allemand et de me rapporter[me rencontrer] avec le professeur.

Dans le cas d'aller à Rome, je pense de passer à Namur (internat russe) septembre et octobre pour me perfectionner dans le russe. Je vous remercierais beaucoup de me faire savoir la décision prise au sujet de mon prochain cours.

Avec les plus affectueux souvenirs»(14).

Da una lettera successiva di Padre de Urbina a Mons. d'Herbigny, spedita da Monaco di Baviera l'8 settembre 1930, sappiamo che a quell'epoca si era ristretto l'ambito di scelta del luogo dove fare studi specializzati. Roma era stata esclusa, come suggeriva il documento citato. Rimaneva però tuttora il dubbio se preferire Monaco di Baviera o Bonn. Il giovane Padre avrebbe dovuto conferire di questo con Mons. d'Herbigny, incontrandolo a Parigi. L'incontro non era avvenuto e Padre de Urbina aveva preso lui stesso l'iniziativa, recandosi a Monaco. Ma una volta a Monaco e conosciuta di persona la situazione accademica, il Padre de Urbina si chiedeva se quella di Bonn non sarebbe stata una sede universitaria più confacente alla sue esigenze. La lettera è in italiano e anche in questo caso la riproduciamo senza modifiche.

(14) Lettera di P. Ignazio Ortiz de Urbina S.J. a Mons. Michel d'Herbigny, Preside del Pontificio Istituto Orientale. Datata a Oña (Burgos) 2 agosto 1930. Su carta intestata: Colegio Máximo de San Francisco Javier, (Burgos) Oña. Archivio del Pont. Ist. Or.. Professori: P. Ign. Ortiz de Urbina S.J.

«Monsignore,

[...] Nelle giornate del 3 e 4 settembre mi recai parecchie volte in Avenue de Villars 15 bis; ma con tutto ciò mi fu impossibile di trovarla. Allora mi decisi io da me; e siccome mi avevano raccomandato più caldamente l'università di Monaco, scelsi questa città provvisoriamente. Ora però che ho letto il programma di Munich e ho parlato con studenti di quest'università, sono piuttosto di parere che Bonn sia più adatto per i miei studi.

Perché, anzitutto, qui a Monaco non c'è che un patrologo, il Zellinger(15); mentre invece a Bonn c'è l'Ehrhard(16), insegna il Dölger(17) e forse qualche altro patrologo.

Non so ancora con esattezza se siano più di due i patrologi a Bonn, perché ancora non ho ricevuto di là il catalogo del prossimo corso [...] Poi, per le lingue orientali qui non c'è grande facilità [scelta]. È vero che qui insegna Heisenberg(18) il greco ampliamente. Però in quest'università non ci sono cattedre di georgiano, di armeno, né di siriaco elementare. Invece a Bonn si insegna almeno il georgiano.

Da questi dati crederei più prudente fare gli studi a Bonn [...] Tutto però lo lascio alla sua direzione: io da me sono disposto a fare tutto ciò che mi diranno, molto volentieri. La ringrazierei di farmi sapere presto la sua decisione; perché a Bonn sono presto le iscrizioni nell'università [...](19).

La lettera non presenta alcuna postilla a matita, come d'Herbigny era solito fare, con istruzioni al segretario per una tempestiva risposta. Comunque, Monsignore deve aver scritto immediatamente a P. Ortiz de Urbina. Infatti a dieci giorni di distanza dalla precedente, c'è una lettera da Bonn del giovane Padre che accusa ricevuta di uno scritto incoraggiante spedito da Monsignore.

D'Herbigny deve avere dunque spinto il suddito a seguire le conclusioni cui è giunto egli stesso.

Fatta dunque la scelta definitiva in favore di Bonn, Padre de

(15) Johannes Zellinger, che pubblicò tra l'altro studi su Severiano di Gabala.

(16) È lo specialista di agiografia e di omiletica bizantina, Albert Ehrhard. Cfr F. Winkelmann, *Albert Ehrhard und die Erforschung der griechisch-byzantinischen Hagiographie*, Berlin 1971.

(17) È il famoso Franz Joseph Dölger, che nel 1929 ha iniziato la pubblicazione di *Antike und Christentum*. Cfr Th. Klauser, *Franz Joseph Dölger. Leben und Werk*, Münster 1956.

(18) È il paleografo bizantinistica August Heisenberg, che muore a 61 anni nel 1930.

(19) Lettera di P. Ignacio Ortiz de Urbina a Mons. Michel d'Herbigny, datata a Monaco di Baviera, 8 settembre 1930. Su carta intestata: Ignatiushaus, München 2 NO, Kaulbachstrasse 31a. Arch. del Pont. Ist. Or. Professori: P. Ign. Ortiz de Urbina S.J.

Urbina si incontra ben presto con il Prof. Franz Joseph Dölger. Il documento ci sembra importante perché descrive l'inizio della carriera siriacistica del Padre. Esso riferisce infatti del primo colloquio con Dölger che esortò il giovane studioso ad affrontare al più presto la lingua siriaca. La *Patrologogia syriaca* di Ignacio Ortiz de Urbina, questo manuale che costituisce l'apporto maggiore ed originale della sua abbondante produzione scientifica, è *in nuce* nella determinazione di studiare in fonte Efrem e gli altri scrittori siri. Ecco dunque il testo della lettera da Bonn del 18 settembre 1930, anch'essa in francese.

«Monseigneur,

Me voilà finalement à Bonn. Je suis parti de Munich après avoir reçu votre encourageante lettre. Les hommes d'expérience m'ont conseillé sans exception de préférer Bonn à Munich. C'est pour cela que j'ai pris ma décision, quoique le conseil du Provincial d'Allemagne Supérieure il m'a été impossible de le recevoir. Il était absent et faisait sa retraite.

C'est aujourd'hui même que j'ai eu rendez-vous chez le Prof. Dölger. Il a été bien gentil avec moi. Je lui ai proposé [soumis] mon but de me préparer à la chaire de patrologie orientale. À son avis je dois d'abord pratiquer le travail nettement scientifique. On obtient cela dans le seminarium. Cette année on travaillera sur le rite chrétien du baptême. Il m'a dit de lire et d'étudier Saint Éphrem. Une fois que je commence avec les Pères syriens, il m'a conseillé d'entreprendre tout ensuite [de suite] l'étude du syriaque. Il faut dire que cela suffit pour m'amuser jusqu'au commencement des écoles [cours]. Allemand: quelques connaissances générales dans *Grundriss der Patrologie* de Rauschen; puis l'étude de Saint Éphrem et de la langue syriaque. J'ai besoin pour cela de la grammaire et du lexikon syriaques qu'on emploie au Biblique. Veuillez bien me les faire envoyer [...] Encore une petite affaire. J'ai en dépôt — avec la permission du P. Provincial — quelques centaines de lires.. D'abord je pensais y acheter un appareil photographique. Mais maintenant je suis de l'opinion que pour mes études va[il vaudrait] mieux une machine à écrire. Je préfère la Hammond — quoique un peu chère — parce que on peut l'employer pour toutes les langues surtout orientales. Porrais-je m'acheter une Hammond portative, y dépensant mon dépôt et encore, peut-être, un peu plus? Je vous remercie de vos «auguri» et je vous demande de prier pour moi et pour mes études orientalistes»(20).

Quel familiare «cela suffit pour m'amuser» che allude a un assiduo lavoro, con il tedesco da perfezionare, il siriaco da imparare ex novo e il metodo scientifico da praticare nei seminari sotto la direzione di maestri come Dölger, tutto ciò rappresenta al vivo un contesto di sollerte attività. Padre de Urbina non perde tempo. Dopo appena un trimestre a Bonn già sceglie l'argomento della sua tesi dottorale. In data 4 dicembre 1930 scrive in italiano una lettera a Mons. d'Herbigny nella quale si legge:

[...] Ho parlato col prof. Dölger per procedere alla scelta della mia tesi. Abbiamo dunque deciso che il lavoro si svolgerà intorno ad Afraate. Ho letto le sue opere e mi pare che sarebbe un tema interessante lo studio del concetto di Dio e di anima in Afraate [...]»(21).

Di fatto, nel corso del lavoro l'argomento della tesi si preciserà ulteriormente, scegliendo infine come tema la divinità di Cristo in Afraate. Sarà questo infatti l'enunciato della tesi che Padre de Urbina difenderà a Bonn, primo spagnolo a conseguire il dottorato in teologia presso quella università tedesca(22). Per arrivare a questo traguardo ci vollero tuttavia più di due anni di lavoro. Una lettera a Monsignor d'Herbigny, in data 2 febbraio 1931, segnala i primi risultati di tanta seria applicazione.

«[...] I miei studi si svolgono felicemente, grazie al Signore. Due giorni fa ho finito di leggere al «seminario» di Dölger il mio primo «Referat» in tedesco. Consisteva nell'analisi della decimasettima omelia di Afraate.

Dölger mostrò chiaramente di esserne molto contento e accennò che vorrebbe darlo alla stampa, dopo qualche ritocco.

Ho fatto alcune visite a Monsignor Ehrhard. Non mi sono dimenticato di salutarlo a suo nome. Lui si mostrò molto gentile. Mi parlò dell'Oriente sotto il punto dell'evoluzione dei dogmi e mi mostrò il suo grande lavoro che adesso prepara per la stampa(23): Il catalogo completo di tutta la letteratura agiografica in lingua greca [...]»(24).

(20) Lettera di P. Ignacio Ortiz de Urbina a Mons. Michel d'Herbigny, da Bonn, in data 18 settembre 1930. Arch. del Pont. Ist. Or. Professori: P. Ign. Ortiz de Urbina S.J.

(21) Lettera del P. Ignacio Ortiz de Urbina a Mons. Michel d'Herbigny, da Bonn, in data 4 dicembre 1930. Arch. del Pont. Ist. Orientale. Professori: P. Ign. Ortiz de Urbina S.J.

(22) La tesi fu poi stampata in *Orientalia Christiana*, n. 87, vol. XXXI (1933): I. ORTIZ DE URBINA, *Die Gottheit Christi bei Aphrahat*, pp. 5-140.

(23) Nell'incontro con Mons. Albert Ehrhard, Padre de Urbina ha visto il manoscritto dell'opera monumentale, A. EHRHARD, *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche von den Anfänge bis zum Ende des 16. Jahrhunderts* (= TU 50-52) 3 t. in 4 voll., Leipzig 1934-1943 — Berlin 1952.

(24) Lettera di P. Ignacio Ortiz de Urbina a Mons. Michel d'Herbigny, da Bonn, in data 2 febbraio 1931. Archivio del Pont. Istituto Orientale. Professori: P. Ign. Ortiz de Urbina S.J.

Di tre mesi dopo è una lettera al Bibliotecario del Pontificio Istituto Orientale(25) nella quale Padre de Urbina chiede i due primi volumi della Patrologia Syriaca di Mons. R. Graffin, nei quali il Parisot ha edito il testo siriaco delle *Demonstrationes* di Afraate.

«Avrei assoluto stringente bisogno di tenere sempre presso di me i due volumi delle opere di Afraate... Forse costì sarà sufficiente la traduzione tedesca (Texte und Untersuchungen)»(26).

Un documento informativo interno, redatto in latino e datato al 24 settembre 1931, riferisce che P. de Urbina ha a disposizione due anni per conseguire il dottorato di Bonn e che il suo lavoro e il suo modo di procedere sono davvero soddisfacenti.

«A mense octobri 1930 versatur in Bonn (Germania) ubi Universitatem, ut alumnus frequentat. Incumbit in Patrologiam et linguas orientales (syriacam praesertim et arabicam). Facultas ei concessa est ut integro Biennio remaneat in Bonn, ita ut rite se comparet ad gradus obtinendos, id quod praesertim post Constitutionem Apostolicam(27) valde commendatur ut melius docere possit in Instituto nostro. Doctoralem thesim jam parare incepit de Aphraate syro.

Prout eruitur e frequenti epistolari commercio ipsius Patris Urbina cum Instituto (in suis litteris ad excellentissimum Praesidem et ad Patrem Gordillo) et ex informationibus quorumdam Patrum studia Patris Urbina optime procedunt. Tam nostri Superiores Bonnenses(28) quam Professores universitatis de illo bene sperant. Ceterum, P. Urbina tempestive solet consilium petere tam circa studia perficienda, quam circa rationem transigendi ferias, quas egit mense martio in nostro Lovaniensi collegio, tempore vero estivo apud Universitatem Oenipontanam(29), ut suis studiis vacaret»(30).

Come questo documento lasciava sperare, P. de Urbina seppe trarre grande profitto dal tempo trascorso a Bonn. Non solo perché

(25) Il Bibliotecario dell'Istituto era allora lo statunitense P. Francis I. Mc Garrigle S.J. Cfr APIO, Romae 1931, p. 9.

(26) Lettera del P. Ignacio Ortiz de Urbina S.J., al Bibliotecario del Pontificio Ist. Orientale, da Bonn, in data 13 maggio 1931. Arch. del Pont. Ist. Or. Professori: P. Ignacio Ortiz de Urbina S.J.

(27) Si allude all'art. 21, 2°, della Costituzione Apostolica, *Deus scientiarum Dominus*, del 24 maggio 1931. Cfr AAS XXIII (1931) 241-262, p. 251.

(28) Mentre studiava all'università di Bonn, Padre de Urbina abitava presso i confratelli tedeschi nella residenza gesuita di Hofgartenstrasse, 9 Bonn.

(29) Si tratta della Facoltà Teologica dei Gesuiti, a Innsbruck.

(30) Foglio dattiloscritto in lingua latina, non firmato, dello stesso genere del primo documento, cfr nota (1). Porta la data del 24 settembre 1931. Archivio del Pontificio Istituto Orientale. Professori: P. Ign. Ortiz de Urbina S.J.

vi conseguì tempestivamente il dottorato e in maniera brillante, ma perché quegli anni, sotto la guida di simili maestri, costituirono per lui un patrimonio di esperienze cui attingere e cui ispirarsi nella produzione scientifica successiva.

Del resto, come in quel breve periodo, così nella sua lunga vita, Padre de Urbina non smentì mai la dote che lo caratterizzava, di saper bene amministrare il suo tempo.

La sua bibliografia, che pubblico di seguito come ho potuto raccoglierla, mi rende tanto più ammirato perché so che P. de Urbina è stato anche un uomo di governo, un amministratore e ha esercitato senza risparmio il ministero sacerdotale.

Pontificio Istituto Orientale
Piazza Santa Maria Maggiore 7,
00185 Roma

Vincenzo Poggi S.J.

BIBLIOGRAFIA DI P. IGNACIO ORTIZ DE URBINA S.J.

Questa bibliografia non pretende essere completa.

La ordiniamo cronologicamente, secondo gli anni. All'interno di ogni anno elenchiamo per primi gli eventuali libri (contrassegnati da numero progressivo in grassetto), quindi gli articoli o saggi e, infine, le recensioni.

Per i contributi a due opere enciclopediche ci serviamo delle due seguenti sigle:

EC = *Enciclopedia Cattolica*, a cura dell'Ente per l'Enciclopedia Cattolica e per il Libro Cattolico, 12 tomi in 4°, Città del Vaticano 1949-1954.

EF = *Enciclopedia Filosofica*, a cura del Centro di Studi Filosofici di Gallarate, Venezia-Roma 1957.

Le altre sigle sono quelle usate dalla rivista e spiegate nelle due prime pagine del fascicolo.

V.P.

1931

1. *El problema misional y sus relaciones con el oriental*, *Illuminare* 9 (Vitoria 1931).

1933

2. *Die Gottheit Christi bei Aphrahat*, *Orientalia Christiana* 31, fasc. 87 (1933) 5-140.

3. *¿Fue comunista la Iglesia primitiva?*, *Razón y Fé* 102, (1933) 212-220.

1934

4. *Le Origini del Cristianesimo in Edessa, Gregorianum* 15 (1934) 82-91.
5. *L'Etiopia e la S. Sede nel sec. XVI, La Civiltà Cattolica* 85 (1934,4) 382-399.

1935

6. *Las arenas revelan sus secretos, Razón y Fé* 107,2 (1935) 207-214.
7. *Bermudes* (Jean), *pseudo-patriarche d'Ethiopie,* DHGE VIII (1935) 542-543.
8. *La Mariologia nei Padri siriaci,* OCP 1 (1935) 100-113.
9. Rec. L. ALLEVI, *Ellenismo e cristianesimo,* Milano 1934, OCP 1 (1935) 271-272.
10. *Antike und Christentum,* Bd IV. Helft 3, Münster 1934, OCP 1 (1935) 273 =.
11. J.-B. CHABOT, *Littérature syriaque,* Paris 1934, OCP 1 (1935) 559.
12. C. HOEG, H. J. TILLYARD, E. WELLESZ, *Monumentia Musicae Byzantinae,* I. Copenhague 1935, OCP 1 (a935) 551-552.
13. E. KALT, *Biblische Archäologie,* Freiburg i. Br. 1934, OCP 1 (1935) 515-516.
14. L'*Église primitive,* par J. LEBRETON et J. ZEILLER (Hist. de l'Égl., par A. FLICHE et V. MARTIN, I) Paris 1934, OCP 1 (1935) 507-508.
15. *Manichäische Handschriften der Sammlung A. Chester Beatty,* hgb. von H. J. POLOTSKY, Stuttgart 1934, OCP 1 (1935) 513-514.
16. I. RUCKER, *Studien zum Concilium Ephesinum* 1-4, München 1930-1933, OCP 1 (1935) 503-507.
17. J. SCHNEIDER, *Doxa. Eine bedeutungsgeschichtliche Studie,* Gütersloh 1932, OCP 1 (1935) 272-273.

1936

18. *El Centenario de Arrio, Razón y Fé* 110,1 (1936) 304-315.
19. *Intorno al valore storico della Cronaca di Arbela,* OCP 2 (1936) 5-33.
20. *Textus Symboli Nicaeni,* OCP 2 (1936) 330-350.
21. Rec. R. BLAKE et H. DE VIS, EPIPHANIUS. *De Gemmis,* London 1934, OCP 2 (1936) 290.
22. C. BONNER, *A Papyrus Codex of the Shepherd of Hermas,* Ann Arbor 1934, OCP 2 (1936) 290-291.
23. A. CARRILLO DE ALBORNOZ, *San Juan Crisóstomo y su influencia social en el Imperio Bizantino del siglo IV,* Madrid 1934, OCP 2 (1936) 291.
24. H. CHARLES, *Le Christianisme des arabes nomades sur le limes aux alentours de l'hégire,* Paris 1936, OCP 2 (1936) 689-690.
25. P. HENRY, *Recherches sur la Préparation Évangélique d'Eusèbe et Plotin perdu,* Paris 1935, OCP 2 (1936) 505.
26. G. LAZZATI, *Teofilo d'Alessandria,* Milano 1935, OCP 2 (1936) 506.

27. *De la fin du 2e s. à la paix constantinienne,* par J. LEBRETON et J. ZEILLER (Hist. de l'Égl. par A. FLICHE et V. MARTIN, 2) Paris 1935, OCP 2 (1936) 502-503.
28. *Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin,* Bd I, *Kephalaia,* Stuttgart 1935, OCP 2 (1936) 503-505.
29. *Monumenta Musicae Byzantinae,* Vol. I Fasc. 1 et 2: H. J. W. TILLYARD, *Handbook of the Middle Byzantine musical Notation,* Copenhague 1935; C. HÖEG, *La notation ekphonétique,* Copenhague 1935, OCP 2 (1936) 305-306.
30. K. PRÜMM, *Der christliche Glaube und die altheidnische Welt,* Leipzig 1935, OCP 2 (1936) 499-501.
31. *Theologia dogmatica Christianorum Orientalium ab Ecclesia Catholica dissidentium autore* M. JUGIE, T. V, *De theologia dogmatica Nestorianorum et Monophysitarum,* Parisiis 1935, OCP 2 (1936) 509-511.
32. A. VELLICO, *La rivelazione e le sue fonti nel De Praescriptione Haereticorum di Tertulliano,* Roma 1935, OCP 2 (1936) 501-502.

1937

33. *Storia e cause dello scisma della Chiesa di Persia,* OCP 3 (1937) 456-485.
34. Rec. M. BUCCELLATO, *Papia di Hierapoli,* Milano 1936, OCP 3 (1937) 690.
35. R. CADIOU, *La jeunesse d'Origène, histoire de l'école d'Alexandrie au début du IIIe s.,* Paris 1935, OCP 3 (1937) 299-300.
36. F. J. DÖLGER, *Antike und Christentum,* V, 3/4, Münster 1936, OCP 3 (1937) 690-691.
37. P. DE LABRIOLLE - G. BARDY - G. BREHIER - G. DE PLINVAL, *De la mort de Théodose à l'élection de Grégoire le Grand,* (Hist. de l'Égl. IV) Paris 1937, J. R. PALANQUE - G. BARDY - P. DE LABRIOLLE, *De la paix constantinienne à la mort de Théodose* (Hist. de l'Égl. III) Paris 1936, OCP 3 (1937) 686-688.
38. E. PETERSON, *Der Monotheismus als politisches Problem,* Leipzig 1935, OCP 3 (1937) 301-302.
39. O. STÄHLIN, *Clemens Alexandrinus,* Bd. IV, Leipzig 1936, OCP 3 (1937) 688-689.

1938

40. *Un codice fiorentino di raccolte patristiche (Conv. suppr. 63 Bibl. Laurenziana)* OCP 4 (1938) 423-440).
41. *Crónica de Roma (Febrero-Marzo), Razón y Fé* 114 (1938) 210-218.
42. Rec. S. BINON, *Documents grecs inédits relatifs à St. Mercure de Césarée,* Louvain 1937; *Essai sur le cycle de St. Mercure, martyr de Dèce et meurtrier de l'emp. Julien,* Paris 1937, OCP 4 (1938) 280-281.
43. C. HOEG - H. J. W. TILLYARD - E. WELLESZ, *Hirmologium Athoum. Codex Monasterii Hiberorum 470,* Copenhague 1938, OCP 4 (1938) 620.

44. H. F. JANSSENS, *L'entretien de la Sagesse. Introduction aux Oeuvres Philosophiques de Bar Hébraeus*, Liège 1937, OCP 4 (1938) 285-286.
45. H. MENGES, *Die Bilderlehre des hl. Joannes vom Damaskus*, Münster 1938, OCP 4 (1938) 606-607.
46. E. PETERSON, *Zeuge der Warheit*, Leipzig 1937, OCP 4 (1938) 297-298.
47. C. SCHMIDT, *Manichäische Handschriften. I. Kephalaia*, Lieferungen 5/8, Stuttgart 1936-1937, OCP 4 (1938) 284.
48. B. STEIDLE, *Patrologia seu historia antiquae literaturae ecclesiasticae, scholarum usui accomodata*, Friburgi Br. 1937, OCP 4 (1938) 279-280.
49. H.J.W. TILLYARD, *The Hymns of the Sticherarium for November*, Copenhague 1938, OCP 4 (1938) 620-621.

1939

50. *La politica di Costantino nella controversia ariana, Atti del V Congr. Intern. di Studi Bizantini*, Roma 1939, I 284-298.
51. *De Pío XI a Pío XII, Razón y Fe* 116 (1939) 416-427.
52. Rec. B. ALTANER, *Patrologie*, Freiburg i. Br. 1938, OCP 5 (1939) 263-264.
53. I. DANIELE, *I documenti costantiniani della Vita Constantini di Eusebio di Cesarea*, Roma 1938, OCP 5 (1939) 266-267.
54. T. MINA, *Le martyre de Apa Epima*, Le Caire 1937, OCP 5 (1939) 265-266.
55. K. PIEPER, *Die Kirche Palästinas bis zum Jahre 135*, Köln 1938, OCP 5 (1939) 264-265.
56. TH. SCHNITZLER, *Im Kampfe um Chalcedon. Geschichte und Inhalt des Codex encyclius von 458*, Rom 1938, OCP 5 (1939) 267-268.

1940

57. *Apologética elemental*, Bilbao 1940, pp. 100.
58. *Lo sviluppo della Mariologia nella Patrologia Orientale*, OCP 6 (1940) 40-82.
59. Rec. B. ALTANER, *Patrologia*, Torino-Roma 1940, OCP 6 (1940) 247.
60. G. COSMA, *De Œconomia Incarnationis secundum S. Sophronium Hierosolymitanum*, Romae 1940, OCP 6 (1940) 535-536.
61. S. GONZALEZ, *La fórmula μία οὐσία τρεῖς ὑποστάσεις en San Gregorio de Nisa*, Roma 1939, OCP 6 (1940) 246-247.
62. A. MINGANA, *Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts now in the possession of the Trustees of the Woodbrooke Settlement*, Cambridge 1939, OCP 6 (1940) 550-551.
63. K. PRÜMM, *Christentum als Neuheitserlebnis*, Freiburg i. Br. 1939, OCP 6 (1940) 245.
64. R. L. SZIGETI, *Translatio, latina Ioannis Damasceni saeculo XII in Hungaria confecta*, Budapest 1940, OCP 6 (1940) 536-537.

1941

65. *Un decennio di studi patristici, La Civiltà Cattolica* 92, (1941, 1) 296-329.
66. Rec. B. MARX, *Procliana*, Münster 1940, OCP 7 (1941) 303-305.

1942

67. *La Compagnia di Gesù e l'apostolato scientifico tra gli Orientali, Analecta Gregoriana*, Ser. theol. n. 29 (1942) 145-160.
68. *L'«homoousios» preniceno*, OCP 8 (1942) 194-209.
69. Rec. *Antike und Christentum*, VI, 1/2, Münster 1940, OCP 8 (1942) 219.
70. H.U. VON BALTHASAR, *Kosmische Liturgie, Maximus der Bekenner*, Freiburg i. Br. 1941, – *Die Gnostischen Centurien des Maximus Confessor*, Freiburg i. Br. 1941, OCP 8 (1942) 221-222.
71. L. CARLI, *La morte e l'assunzione di Maria nelle omelie greche dei secoli VII e VIII*, Roma 1941, OCP 8 (1942) 483.
72. C. M. EDSMAN, *Le baptême de feu*, Leipzig-Uppsala 1940, OCP 8 (1942) 222-223.
73. A. GÜNTHÖR, *Die sieben pseudo-athanasianischen Dialoge*, Romae 1941, OCP 8 (1942) 482.
74. A. HEITMANN, *Imitatio Dei*, Romae 1940, OCP 8 (1942) 223-224.
75. *Reallexikon Für Antike und Christentum*, Lieferung 1/2, Leipzig s.d., OCP 8 (1942) 220-221.

1943

76. *Recenti studi sulla Spagna, La Civiltà Cattolica* 94, (1943, 2) 245-248.
77. Rec. J. THOROSSIAN, *Aithallae, episcopi Edesseni, epistola ad christianos in Persarum regione, de fide*, Venetiis 1942, OCP 9 (1943) 489-491.

1944

78. *L'Enciclica «Orientalis Ecclesiae decus», La Civiltà Cattolica* 95, (1944, 2) 209-215.

1945

79. *S. Giovanni Crisostomo, Incontro ai Fratelli separati d'Oriente*, Roma 1945, 303-314.
80. *I Padri Orientali. Loro importanza e loro influsso nella Chiesa, Incontro ai Fratelli separati d'Oriente*, Roma 1945, 291-302.
81. *Litterae Encyclicae «Orientalis Ecclesiae decus». Annotationes, Periodica de re morali, canonica et liturgica* 34 (1945) 48-68.

1946

82. *La struttura del simbolo costantinopolitano*, OCP 12 (1946) 275-285.

1947

83. *El simbolo niceno*, Madrid 1947, pp. 300.
84. *La Iglesia ortodoxa se aleja de Roma, Catolicismo* 1947.
85. *La controversia di Afraate con i Giudei, Studia Missionalia* 3 (1947) 85-106.
86. *La maniobra del cesaropapismo soviético, Razón y Fe*, 135 (1947) 200-210.
87. *Die Marienkunde in der Patristik des Ostens*, in P. STRÄTER, *Maria in der Offenbarung*, Paderborn 1947 85-118.
88. *Abgar*, EC I (1948) 75.
89. *Abramo di Kaškar*, EC I (1948) 124.
90. *Acacio vesc. di Melitene*, EC I (1948) 158-159.
91. *Adiabène*, EC I (1948) 305-306.
92. *Adriano*, EC I (1948) 335.
93. *Aleppo*, EC I (1948) 749.
94. *Aleppo dei Melchiti*, EC I (1948) 750.
95. *Aleppo: Vicariato Apostolico*, EC I (1948) 750-751.
96. *Alessandro, vescovo di Costantinopoli, santo*, EC I (1948) 783.
97. *Andorra*, EC I (1948) 1180-1181.
98. *Antioco, vescovo di Tolemaide*, EC I (1948) 1479-1480.
99. *Apostolios, Michele*, EC I (1948) 1698.
100. *Arbela, Cronaca di*, EC I (1948) 1772-1773.
101. Rec. P. GALTIER, *Le Saint Esprit en nous d'après les Frères Grecs*, Romae 1946, OCP 14 (1948) 192-193.
102. J. JANINI CUESTA, *La antropología y la medicina pastoral de S. Gregorio de Nisa*, Madrid 1946, OCP 14 (1948) 193-194.
103. *Kyrilliana, Spicilegia edita S. Cyrilli Alexandrini XV recurrente saeculo*, Le Caire 1947, OCP 14 (1948) 426-427.
104. F. QUATEMBER, *Die christliche Lebenshaltung des Klemens von Alexandrien nach seinem Pädagogus*, Wien 1946, OCP 14 (1948) 425-426.
105. P. SMULDERS, *La doctrine trinitaire de Saint Hilaire de Poitiers*, Romae 1946, OCP 14 (1948) 191-192.

1949

106. *Atti dei Martiri* II. *Orientali*, EC II (1949) 335-338.
107. *Bagdad, Missioni di*, EC II (1949) 682.
108. *Bālaj*, EC II (1949) 720.
109. *Barsaniani*, EC II (1949) 899.
110. *Baumstark, A.J.M.*, EC II (1949) 1065-1066.
111. *Bedjan, Paolo*, EC II (1949) 1139.
112. *Beirut*, EC II (1949) 1150.
113. *Beirut*: V. *Università di S. Giuseppe di B.*, EC II (1949) 1151.
114. *Bermudes, João*, EC II (1949) 1400.
115. *Callinico I, patriarca di Costantinopoli*, EC III (1949) 385.
116. *Cappadocia*, EC III (1949) 696.
117. *Chabot, J.-B.*, EC III (1949) 1367.
118. *Cirillona*, EC III (1949) 1734.

119. *Collegi Ecclesiastici*: VII. *Etiopico, Pontificio*, EC III (1949) 1954-1955.
120. *Collegi Ecclesiastici*: IX. *Greco, Pontificio*, EC III (1949) 1955-1956.
121. *Collegi Ecclesiastici*: XIII. *Maronita, Pontificio*, EC III (1949) 1957.
122. *Collegi Ecclesiastici*: XXI. *Russo di S. Teresa del Bambino Gesù, Pontificio*, EC III (1949) 1960.
123. *Collegi Ecclesiastici*: XXII. *Ruteno di S. Giosafat*, EC III (1949) 1960.
124. Rec. R. DEVRESSE, *Essai sur Saint Théodore de Mopsueste*, Città del Vaticano 1948, OCP 15 (1949) 440-443.
125. A. VON ROEY, *Nonnus de Nisibe, Traité apologétique*. Étude, texte et tr., Louvain 1948, OCP 15 (1949) 444-445.
126. A. SCHMID, *Die Christologie Isidors von Pelusium*, Freiburg i.d. Schw. 1948, OCP 15 (1949) 443-444.

1950

127. *S. Ignacio de Loyola y los Orientales*, Madrid 1950 pp. 70.
128. *Confessionale*: b) *nella Chiesa orientale*, EC IV (1950) 226.
129. *Cosroe I*, EC IV (1950) 707.
130. *Cosroe II*, EC IV (1950) 707-708.
131. *Costantinopoli*: II. *Concili di C.*, EC IV (1950) 746-749.
132. *Dalmazio, santo*, EC IV (1950) 1127-1128.
133. *Demetriano, santo*, EC IV (1950) 1395.
134. *Demetrio Comaziano*, EC IV (1950) 1397.
135. *Demofilo*, EC IV (1950) 1415.
136. *Diacrinómeni*, EC IV (1950) 1545.
137. *Dionigi Bar Ṣalībī*, EC IV (1950) 1670-1671.
138. *Echos d'Orient*, EC V (1950) 45.
139. *Edessa*: III. *Cronaca di E.*, EC V (1950) 75.
140. *Efrem, santo*, EC V (1950) 126-129.
141. *Eliano (Romano) Giambattista*, EC V (1950) 238.
142. *Emesa*, EC V (1950) 287.
143. *Eraclide di Damasco, Libro di*, EC V (1950) 467-468.
144. *Eusebio, santo*, EC V (1950) 840.
145. *Eustazio, vescovo di Sebaste*, EC V (1950) 863.
146. *Eutichio, santo*, EC V (1950) 871-872.
147. *Fausto di Bisanzio*, EC V (1950) 1064.
148. *Filippo, vescovo di Eraclea*, EC V (1950) 1316.
149. *Filosseno di Mabbūg*, EC V (1950) 1367.
150. *Foca, santo*, EC V (1950) 1457.
151. Rec. G. BARDY, *La question des langues dans l'Église ancienne*, Paris 1948, OCP 16 (1950) 464-465.
152. E. BECK, *Die Theologie des hl. Ephraem in seinen Hymnen über den Glauben*, Città del Vaticano 1949, OCP 16 (1950) 212.
153. G. BÉKÉS, *De continua oratione Clementis Alexandrini doctrina*, Romae 1941, OCP 16 (1950) 210-211.
154. S. BETTENCOURT, *Doctrina ascetica Origenis*, Città del Vaticano 1945, OCP 16 (1950) 211.
155. A. MOULARD, *Saint Jean Chrysostome, sa vie et son œuvre*, Paris 1941, OCP 16 (1950) 210.

156. Rec. G. Mueller, *Lexicon Athanasianum*, Lieferungen 1-4, Berlin 1944-1950, OCP 16 (1950) 212-213.
157. M. Spanneut, *Recherches sur les écrits d'Eustathe d'Antioche*, Lille 1948, OCP 16 (1959) 465-466.
158. H. A. Wolfson, *Philo, Foundations of religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, 2 voll. Cambridge, Mass. 1948, OCP 16 (1950) 201-202.

1951

159. *Germano* I, *patriarca di Costantinopoli*, EC VI (1951) 179-180.
160. *Gezira* (Ğazīreh), *Diocesi di*, EC VI (1951) 292.
161. *Giacomo l'Interciso*, EC VI (1951) 325-326.
162. *Giacomo di Sĕrūg*, EC VI (1951) 331.
163. *Giacomo, vescovo di Nisibi*, EC VI (1951) 329-330.
164. *Giovanni di Efeso*, EC VI (1951) 556.
165. *Giovanni Mandakuni*, EC VI (1951) 569.
166. *Giovanni di Nikiu*, EC VI (1951) 576.
167. *Giovenale, I° patriarca di Gerusalemme*, EC VI (1951) 639.
168. *Hĕnānā di Adiabene*, EC VI (1951) 1401-1402.
169. *Ibas, vescovo di Edessa*, EC VI (1951) 1533.
170. *Iezdegerd I, imperatore persiano*, EC VI (1951) 1590.
171. *Isacco di Amida*, EC VII (1951) 232.
172. *Isacco di Antiochia*, EC VII (1951) 232.
173. *Isacco di Edessa*, EC VII (1951) 232.
174. *Isacco di Ninive*, EC VII (1951) 233.
175. *Īšō'bōkt*, EC VII (1951) 303.
176. *Īšō'denah*, EC VII (1951) 303.
177. *Īšō'jahb II*, EC VII (1951) 303-304.
178. *Istituti di Studi Superiori*: III. *Pontificio Istituto per gli Studi Orientali*, EC VII (1951) 348-349.
179. *Loyola, santuario di*, EC VII (1951) 1588-1589.
180. *Lugo, Diocesi di*, EC VII (1951) 1652.
181. Rec. B. Altaner, *Patrologie*, Freiburg i. Br. 1950, OCP 17 (1951) 232-233.
182. A. J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, Paris 1949, OCP 17 (1951) 228-229.
183. B. Kötting, *Peregrinatio religiosa*, Regensburg-Münster 1950, OCP 17 (1951) 477-478.
184. S. Lyonnet, *Les origines de la version arménienne et le Diatessaron*, Rome 1950, OCP 17 (1951) 473-474.
185. G. Müller, *Lexicon Athanasianum*, Lieferungen 5-9, Berlin 1950-1951, OCP 17 (1951) 475.
186. P. Nautin, Hippolyte. *Contre les Hérésies*, Fragment, Paris 1949, OCP 17 (1951) 229-230.
187. *Reallexikon für Antike und Christentum*, Lieferungen 3-8, Leipzig 1942-1950, OCP 17 (1951) 478-479.
188. A. Siegmund, *Die Überlieferung der griechischen christlichen Literatur in der lateinischen Kirche bis zum 12. Jahrh.*, München-Pasing 1949, OCP 17 (1951) 230-231.

189. A. Vööbus, *Investigations in the Text of the NT used by Rabbula of Edessa*, Pinneberg 1947; *Researches on the circulation of the Peshitta in the Middle of the fifth C.*, Pinneberg 1940; *Neue Ergebnisse in der Erforschung der Gesch. der Evangelientexte im Syrischen*, Pinneberg 1948; *Untersuchungen uber die Authentizität einiger asketischer Texte unter dem Namen Ephraem*, Pinneberg 1948, OCP 17 (1951) 226-228.
190. R. Wilde, *The Treatment of the Jesus in the Greek Christian Writers of the first three Centuries*, Washington D.C. 1949, OCP 17 (1951) 231-232.

1952

191. *Das Symbol von Chalkedon. Sein Text, sein Werden, seine dogmatische Bedeutung*, in: *Das Konzil von Chalkedon*, Würzburg 1952, I 389-418.
192. *Calcedonia: Incontro dell'Occidente e dell'Oriente, La Civiltà Cattolica* 103 (1952, 1) 602-610.
193. *Il viaggio di S. Tommaso in India, Alma Mater* 1952, 7-12.
194. *Mār Ābā* I, *patriarca nestoriano*, EC VIII (1952) 1.
195. *Mārūtā, vescovo di Martiropolis*, EC VIII (1952) 261-262.
196. *Mérida* (con E. Josi), EC VIII (1952) 720-721.
197. *Mingana, Alfonso*, EC VIII (1952) 1024.
198. *Mosè bar Kēfā*, EC VIII (1952) 1479.
199. *Mosè di Koren*, EC VIII (1952) 1479-1480.
200. *Nau, François-Nicolas*, EC VIII (1952) 1692.
201. *Nicea: I. Primo Concilio di*, EC VIII (1952) 1828-1832.
202. *Nicea: II. Secondo Concilio di.*, EC VIII (1952) 1832-1834.
203. *Nisibi, Scuola di*, EC VIII (1952) 1899-1900.
204. *Odi di Salomone*, EC IX (1952) 70.
205. *Orense, Diocesi di*, EC IX (1952) 272.
206. *Oriens Christianus*, EC IX (1952) 301.
207. *Osma, Diocesi di*, EC IX (1952) 410.
208. *Ossó y Cervelló, Enrique*, EC IX (1952) 429.
209. *Oviedo, Diocesi di*, EC IX (1952) 479-480.
210. *Oviedo, Antonia de la Misericordia*, EC IX (1952) 480-481.
211. *Palai*, EC IX (1952) 563.
212. *Perez Bayer, Francisco*, EC IX (1952) 1171-1172.
213. *Pirro I, patriarca di Costantinopoli*, EC IX (1952) 1560.
214. *Plasencia, Diocesi di*, EC IX (1952) 1601-1602.
215. Rec. E. Beck, *Ephraems Hymnen über das Paradies*, Romae 1951, OCP 18 (1952) 204-205.
216. J. Daniélou, *Les anges et leur mission d'après les Pères de l'Église*, Chevetogne 1951, OCP 18 (1952) 205.
217. A. Levene, *The Early Syrian Fathers on Genesis*, London 1951, OCP 18 (1952) 401-402.
218. J. Liébaert, *La doctrine christologique de saint Cyrille d'Alexandrie avant la querelle nestorienne*, Lille 1951, OCP 18 (1952) 402-403.

219. G. Müller, *Lexicon Athanasianum*, Lieferung 10, Berlin 1952, OCP 18 (1952) 205-206.

1953

220. *Il dogma di Efeso, Mélanges Martin Jugie*, REB 11 (1953) 233-240.
221. *Proclo, santo*, EC X (1953) 84.
222. *Rabbūlā*, EC X (1953) 84.
223. *Razón y Fe*, EC X (1953) 583.
224. *Revue de l'Orient Chrétien*, EC X (1953) 836.
225. *Sahak I, Il Grande*, EC X (1953) 1616.
226. *Sardica*, EC X (1953) 1922-1923.
227. *Sebaste, Diocesi di*, EC X (1953) 207-208.
228. *Seert, Cronaca di*, EC XI (1953) 232.
229. *Šenute*, EC XI (1953) 349.
230. *Sergio I, patriarca di Costantinopoli*, EC XI (1953) 383-384.
231. *Simeone, Bar Saba*, EC XI (1953) 624.
232. *Simeone il Nuovo Teologo*, EC XI (1953) 624-625.
233. *Siria*: VII. *Letteratura*, EC XI (1953) 740-741.
234. *Sisinnio I, santo*, EC XI (1953) 761.
235. *Spagna*: XI. *Ordinamento scolastico*, EC XI (1953) 1080-1081.
236. *Stilita*, EC XI (1953) 1337-1338.
237. *Sulāqā, Giovanni*, EC XI (1953) 1500.
238. *Teofilo, vescovo di Alessandria*, EC XI (1953) 1951-1952.
239. Rec. J. Colson, *L'évêque dans les communautés primitives*, Paris 1951, OCP 19 (1953) 217-218.
240. Jean Chrisostome, *Sur l'incompréhensibilité de Dieu*, par F. Cavallera et J. Daniélou, Paris 1951; - Origène, *Homílies sur les Nombres*, par A. Mehat, Paris 1951; - Clément d'Alexandrie, *Les Stromates*, I, par C. Mondesert et M. Caster, Paris 1951; - *Homélies Pascales*, II, ed. et tr. par P. Nautin, Paris 1951, OCP 19 (1953) 434-436.
241. *St. Cyril of Jerusalem's Lectures on the Christian Sacrements*, ed by F. L. Cross, London, 1951, OCP 19 (1953) 434.
242. P. Galtier, *Aux origines du sacrement de la pénitence*, Romae 1951, OCP 19 (1953) 438-439.
243. J. Plagnieux, *Saint Grégoire de Nazianze théologien*, Paris 1951, OCP 19 (1953) 439-441.
244. H. De Riedmatten, *Les actes du procès de Paul de samosate*, Fribourg en Suisse 1952, OCP 19 (1953) 219-220.

1954

245. *L'anima umana di Cristo secondo Atanasio*, OCP 20 (1954) 27-43.
246. *¿Vale el testimonio de S. Efrém en favor de la Immaculada?*, Estudios Eclesiásticos 28 (1954) 417-422.
247. *Il «Concilium Florentinum» nella sua nuova edizione critica, La Civiltà Cattolica* 105 (1954, 1) 324-326.

248. *Testamento*: 2. *Il T. di Nostro Signore*, EC XII (1954) 21.
249. *Timoteo di Costantinopoli*, EC XII (1954) 111.
250. *Vartan, santo*, EC XII (1954) 1035.
251. *Verecondo, vescovo di Junca*, EC XII (1954) 1259.
252. *Vittorio, vescovo di Cartenna*, EC XII (1954) 1549.
253. *Zaccaria il Retore*, EC XII (1954) 1761.
254. Rec. H. M. Diepen, *Les Trois Chapitres au concile de Chalcédoine*, Oosterhaut 1953, OCP 20 (1954) 183-184.
255. G. L. Prestige, *God in Patristic Thought*, London 1952, OCP 20 (1954) 422.
256. *Reallexikon für Antike und Christentum*, Lieferungen 9-14, Stuttgart 1951-1954, OCP 20 (1954) 191-192.
257. T. Ruesch, *Die Entstehung der Lehre vom Hl. Geist bei Ignatus von Antiochia, Theophilus von Antiochia und Irenäus von Lyon*, Zürich 1952, OCP 20 (1954) 182.
258. H.E.W. Turner, *The Patristic Doctrine of Redemption*, London 1952, OCP 20 (1954) 183.
259. W. Völker, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*, Berlin 1952, OCP 20 (1954) 422-424.

1955

260. *Le Paradis eschatologique d'après Saint Éphrem*, OCP 21 (1955) 467-472.
261. *En zig-zag por la teología moderna, Razón Y Fe*, 152 (1955, 2) 9-15.
262. Rec. E. Beck, *Ephraems Rede über den Glauben*, Romae 1953, OCP 21 (1955) 484-485.
263. J. Gribomont, *Histoire du texte des Ascétiques de saint Basile*, Louvain 1953; - S. Y. Rudberg, *Études sur la tradition manuscrite de saint Basile*, Lund 1953, OCP 21 (1955) 485-487.
264. E. Honigmann, *Patristic Studies*, Città del Vaticano 1953, OCP 21 (1955) 487-488.
265. E. Honigmann - A. Maricq, *Recherches sur les Res Gestae Divi Saporis*, Bruxelles 1953, OCP 21 (1955) 488-489.
266. *Reallexikon für Antike und Christertum*, Lieferungen 15-16, Stuttgart 1954, OCP 21 (1955) 495-496.

1956

267. *Dignitas regia Mariae iuxta primaevos Syros, Virgo Immaculata. Acta Congressus Mariologici-Mariani Romae anno MCMLIV celebrati*, Romae 1956 v. XII, 1-11.
268. *In memoriam: Giorgio Hofmann S.J.*, OCP 22 (1956) 389-392.
269. *Los planes orientalistas de S. Ignacio de Loyola, Re-Unión* 1 (1956) 99-109.
270. Rec. Y. Azéma, Théodoret de Cyr, *Correspondance* I, Paris 1955, OCP 22 (1956) 231.
271. C. Andresen, *Logos und Nomos*, Berlin 1955, OCP 22 (1956) 412-413.

272. V. C. DE CLERCQ, *Ossius of Cordova, A Contribution to the History of the Constantinian Period*, Washington D.C. 1954, OCP 22 (1956) 226-227.
273. O. FALLER, *Sancti Ambrosii opera*, VII, Vindobonae 1955, OCP 22 (1956) 227.
274. R. HESPEL, *Le florilège cyrillien réfuté par Sévère d'Antioche*, Louvain 1955, OCP 22 (1956) 407-408.
275. A. HOUSSIAU, *La christologie de saint Irénée*, Louvain 1955, OCP 22 (1956) 406-407.
276. L. PALACIOS, *Grammatica syriaca*, Roma-Parigi 1954², OCP 22 (1956) 246.
277. F. SULLIVAN, *The Christology of Theodore of Mopsuestia*, Romae 1956, OCP 22 (1956) 405-406.

1957

278. *Mariologia Amphilochii Iconiensis*, OCP 23 (1957) 186-191.
279. *L'Oriente Cristiano nella mente e nel cuore di Pio XII, La Civiltà Cattolica* 108 (1957, 4) 113-121.
280. *Apollinare*, EF, I (1957) c. 296.
281. *Atanasio* (s.), EF, I (1957, col. 438.
282. *Basilio detto il Magno* (s.), EF, I (1957), col. 588-589.
283. *Celso*, EF, I (1957), coll. 985-986.
284. *Cirillo di Alessandria* (s.), EF, I (1957), coll. 1069-1070.
285. *Clemente Alessandrino*, EF, I, (1957), coll. 1080-1081.
286. *Eusebio di Cesarea*, EF, II (1957) col. 215.
287. *Giovanni Crisostomo* (s.) EF, II (1957) col. 755.
288. *Giovanni Damasceno* (s.), EF, II, (1957) col. 757.
289. *Giustino* (s.), EF, II (1957) col. 797.
290. *Gregorio di Nazianzo* (s.) EF, II, (1957) col. 905.
291. *Gregorio di Nissa* (s.), EF, II (1957), coll. 905-906.
292. *Leonzio di Bisanzio*, EF, II (1957) coll. 1883-1884.
293. *Massimo il Confessore*, EF, III (1957) col. 360.
294. *Metodio* (s.), EF, III, (1957) coll. 561-562.
295. *Origene*, EF, III (1957) coll. 1079-1081.
296. *Patristica*, EF, III (1957) coll. 1212-1214.
297. Rec. F. J. DÖLGER, IXθYC, *Die Fischdenkmäler in der frühchristlichen Plastik, Malerei und Kleinkunst*, Lieferungen 9-10., Münster 1943, Nachdr. 1957, OCP 23 (1957) 469.
298. L. COSTAZ, *Grammaire syriaque*, Beyrouth 1954; - L. COSTAZ-P. MOUTERDE, *Anthologie syriaque*, publiée sous la direction di P. M. DOUMETH, Beyrouth 1955, OCP 23 (1957) 232.
299. *Reallexikon für Antike und Christentum*, Lieferungen 17-22, Stuttgart 1955-1957, OCP 23 (1957) 224-225.
300. L. J. SCIPIONI, *Ricerche sulla cristologia del Libro di Eraclide di Nestorio*, Friburgo 1956, OCP 23 (1957) 203-204.
301. H. A. WOLFSON, *The Philosophy of the Church Fathers*, I, Cambridge, Mass. 1956, OCP 23 (1957) 436-438.

1958

302. *Patrologia Syriaca*, Romae 1958, pop. 252.
303. *Un decenio de patrología siríaca*, Festgabe B. ALTANER, (*Historisches Jahrbuch*) 77 (1958) Freiburg i. B. 1958, 484-492.
304. *Convegno sul Monachesimo orientale*, OCP 24 (1958) 400-402.
305. *Stefano Bar Sūdhayle*, EF IV (1958) coll. 951-952.
306. *Teodoreto di Ciro*, EF IV (1958) 1137.
307. *Teofilo di Antiochia*, EF IV (1958) 1142.
308. *Zaccaria di Melitene*, EF IV (1958) 1813.
309. Rec. J. DANIÉLOU, *Théologie du Judéo-Christianisme*, Tournai 1958, OCP 24 (1958) 410-413.
310. E. K. DELLY, *La théologie d'Élie bar-Šenaya. Étude et traduction de ses Entretiens*, Rome 1957, OCP 24 (1958) 218-219.
311. H. M. DIEPEN, *Aux origines de l'anthropologie de saint Cyrille d'Alexandrie*, Bruges 1957, OCP 24 (1958) 224.
312. A. FAVALE, *Teofilo d'Alessandria. Scritti, vita e dottrina*, Torino, 1958, OCP 24 (1958) 223.
313. A. M. JAVIERRE, *La sucesión primacial y apostólica en el evangelio de Mateo*, Torino 1958; - *La primera «diadoché» de la patrística y los «ellógimoi» de Clemente Romano*, Torino 1958, OCP 24 (1958) 416-417.
314. F. MÜLLER, *Gregorii Nysseni opera dogmatica minora*, Leiden 1958, OCP 24 (1958) 417.
315. *Reallexikon für Antike und Christentum*, Lieferungen 23-27, Stuttgart 1957-1958, OCP 24 (1958) 414-415.
316. M. SPANNEUT, *Le stoïcisme des Pères de l'Église de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, Paris 1957, OCP 24 (1958) 413-414.
317. A. WENGER, *Jean Chrysostome, Huit catéchèses baptismales inédites*, Paris 1957, OCP 24 (1958) 222-223.

1959

318. *Trama e carattere del Diatessaron di Taziano*, OCP 25 (1959) 326-357.
319. Rec. J.-P. AUDET, *La Didaché, instructions des Apôtres*, Paris 1958, OCP 25 (1959) 186-187.
320. P. CANIVET, *Histoire d'une entreprise apologétique au Vᵉ s.*, Paris 1957, OCP 25 (1959) 185-186.
321. J. N. D. KELLY, *Early Christian Writers*, London 1958, OCP 25 (1959) 187-188.

1960

322. *Due Omelie di Zenobio di Gazir in versione italiana*, OCP 26 (1960) 301-306.

323. Rec. A. ADAM, *Die Psalmen des Thomas und das Perlenlied als Zeugnisse vorchristlicher Gnosis*, Berlin 1959, OCP 26 (1960) 435-436.
324. TH. ARAYATHINAL, *Aramaic Grammar*, Mannanam 1957-1959, OCP 26 (1960) 473.
325. *Gregorii Nysseni Contra Eunomium libri*, ed. W. JAEGER, Leiden 1960, OCP 26 (1960) 442-443.
326. *Gregorii Nysseni in Canticum Canticorum* ed. H. LANGERBECK, Leiden 1960, OCP 26 (1960) 442-443.

1961

327. *Scripta de Patrologia Syriaca a medio 1958 ad medium 1961*, OCP 27 (1961) 425-433.
328. *El apostolado de Paul Couturier según las normas pontificias, Ante el Concilio Ecumenico Vaticano II: A la unidad por la caridad.* Burgos 1961, 363-369.
329. *Por los caminos de la caridad al encuentro de los Orthodoxos, Ante el Concilio Ecumenico Vaticano II: A la unidad por la caridad*, Burgos 1961, 67-73.
330. *La Iglesia Católica y el ecumenismo, Re-Unión* 6 (1961) 254-267.
331. *L'ecumenismo cattolico*, Unitas 16 (1961) 333-345.
332. *La funzione estetica e teologica delle immagini in Oriente e Occidente, Oriente Cristiano*, 1 (1961) 26-33.
333. Rec. F. L. CROSS, *The Early Christian Fathers*, London 1960, OCP 27 (1961) 180.
334. J. GOLEGA, *Der homerische Psalter*, Ettal 1960, OCP 27 (1961) 182-183.
335. GREGORII NYSSENI opera ed W. JAEGER, Vol. II, *Contra Eunomium Librum* III *et Refutationem Confessionis Eunomii continens*, Leiden 1960, OCP 27 (1961) 182.
336. E. HENNECKE, *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, Tübingen 1959, OCP 27 (1961) 181.
337. *Les Œuvres de Philon d'Alexandrie publiées sous le patronage de l'Université de Lyon*, voll. 1, 9, 27 Paris 1961, OCP 27 (1961) 453-454
338. *Reallexikon für Antike und Christentum*, hrsgb. von TH. KLAUSER, Lieferungen 28-35, Stuttgart 1958-1960, OCP 27 (1961) 197-199.
339. E. DE STRYCKER, *La forme la plus ancienne du Protévangile de Jacques*, Bruxelles 1961, OCP 27 (1961) 454-455.
340. A. VÖÖBUS, *Peshitta und Targumin des Pentateuchs*, Stockholm 1958, OCP 27 (1961) 184.

1962

341. *La Chiesa nei Padri Orientali, Oriente Cristiano* 2 (1962) 18-26.
342. *Mediatio Mariae estne exclusa ab unico Mediatore Christo?, De Mariologia et œcumenismo*, Romae 1962, 145-177.

343. Rec. R. A. GREER, *Theodore of Mopsuestia, Exegete and Theologian*, London 1961, OCP 28 (1962) 428-429.
344. M. M. HAUSER-MEURY, *Prosopographie zu den Schriften Gregors von Nazianz*, Bonn 1960, OCP 28 (1962) 429.
345. E. HAENCHEN, *Die Botschaft des Thomas Evangeliums*, Berlin 1961, OCP 28 (1962) 186.
346. *A Patristic Greek Lexikon*, Ed. G. W. H. LAMPE; fasc. I, Oxford 1961, OCP 28 (1962)187-189.
347. *List of Old Testament Manuscripts* (Preliminary Issue). Ed. by the Peshitta Institute, Leiden 1961, OCP 28 (1962) 424-425.
348. P. NAUTIN, *Patristica II. Lettres et écrivains chrétiens des II*[e] *et III*[e] *siècles*, Paris 1961, OCP 28 (1962)425-426.
349. P. PRIGENT, *Les Testimonia dans le Christianisme primitif. L'Épitre de Barnabé I-XVI et ses sources*, Paris 1961, OCP 28 (1962) 186-187.

1963

350. *Histoire des Conciles Œcuméniques.* I. *Nicée et Constantinople*, Paris 1963, pp. 312.
351. *Patres graeci de sede romana*, OCP 29 (1963) 95-154.
352. *'An eine heilige Kirche'. Seit wann?*, OCP 29 (1963) 446-448.
353. Rec. *Sancti Ambrosii opera. De Fide.* Recensuit O. FALLER, Vindobonae 1962, OCP 29 (1963) 474-475.
354. L. M. ARMENDARIZ, *El nuevo Moisés. Dinamica cristocéntrica en la tipologia de Cirilo Alejandrino*, Madrid 1962, OCP 29 (1963) 476-477.
355. *Bibliographia Patristica*, I-II, Berlin 1959, OCP 29 (1963) 154-155.
356. *Éphrem le Syrien*, DSp vol. IV 1 (1960) col. 788-822, OCP 29 (1963) 156-157.
357. E. ELOURDY, *Ammonio Sakkas.* I, *La doctrina de la creación y del mal en Proclo y el Ps. Areopagita*, Oña 1959, OCP 29 (1963) 440-442.
358. *The Gospel of John in Fayumic*, ed by E. M. HUSSELMAN, Ann Arbor 1962, OCP 29 (1963) 533.
359. A. VÖÖBUS, *Literary, critical and historical Studies in Ephrem the Syrian*, Stockholm 1958, OCP 29 (1963) 155-156.
360. U. WICKERT, *Studien zu den Pauluskommentaren Theodors von Mopsuestia, als Beitrag zum Verstandnis der antiochenischen Theologie*, Berlin 1962, OCP 29 (1963) 475-476.
361. W. WOLSKA, *La Topographie chrétienne de Cosmas Indicopleustès*, Paris 1962, OCP 29 (1963) 478.

1964

362. *Nizäa und Konstantinopel*, Mainz 1964, pp. 342.
363. *Los problemas orientales, Hechos y Dichos* 30 (1964) 70-75.

364. Rec. B. ALBREKTSON, *Studies in the Text and Theology of the Book of Lamentations with a critical Edition of the Peshitta Text*, Lund 1963, OCP 30 (1964) 534.
365. J. ASSFALG, *Syrische Handschriften*, Wiesbaden 1963, OCP 30 (1964) 534-535.
366. M. P. BROWN *The authentic Writings of Ignatius*, Durcham 1963, OCP 30 (1964) 535.
367. L. LELOIR, *Saint Ephrem, Commentaire de l'Evangile Concordant*, Dublin 1963, OCP 30 (1964) 271-272.
368. P. MAAS and C. A. TRYPANIS, *Sancti Romani Melodi Cantica*, Oxford 1963, OCP 30 (1964) 536-537.
369. *Reallexikon für Antike und Christentum*, hrsg. von TH. KLAUSER, Stuttgart 1961-1962, coll. 481-1286, OCP 30 (1964) 272.
370. W. C. TILL, *Das Evangelium nach Philippos*, OCP 30 (1964) 536.

1965

371. *Patrologia Syriaca*, Romae, altera editio, 1965 pp. 266.
372. *El decreto sobre las Iglesias orientales católicas, Hechos y dichos*, enero 1965, 35-43.
373. *El IV Congreso Mariológico y el XI Mariano en Santo Domingo* (18-25 marzo), *Hechos y Dichos*, mayo 1965, 453-460.
374. Rec. A. DE HALLEUX, *Philoxène de Mabboug*. Sa vie, ses écrits, sa théologie, Louvain 1963, OCP 31 (1965) 423-425.
375. *Reallexikon für Antike und Christentum*, hrsgb. von TH. KLAUSER, Lieferungen 41-46, Stuttgart 1964-1965, coll. 1959. OCP 31 (1965) 425-426.

1966

376. *La venerable liturgia caldea, Tierra Santa*, avril 1966.
377. *Un nuevo fragmento siriaco del comentario de San Efrén al Diatésaron, Studia Papyrologica* 5 (1966) 7-17.
378. Rec. IRÉNÉE DE LYON, *Contre les Hérésies*, Livre IV, Éd. critique d'après les versions arménienne et latine, Paris 1965 OCP 32 (1966) 545-546.
379. K. SARKISSIAN, *The Council of Chalcedon and the Armenian Church*, London 1965, OCP 32 (1966) 546-548.
380. G. WEISS, *Studien zum Leben, zu den Schriften und zur Theologie des Patriarchen Anastasius I. von Antiochien (559-598)*, München 1965, OCP 32 (1966) 548.

1967

381. *Vetus Evangelium Syrorum et exinde excerptum Diatessaron Tatiani*. Biblia Polyglotta Matritensia, Matriti 1967 vol. VI, pp. XVI-310.
382. *Quali sententia «Tria Capitula» a sede romana damnata sunt?*, OCP 33 (1967) 184-209.

383. *Breve Commento al Decreto Conciliare sulle Chiese Orientali Cattoliche, Ufficio pastorale dei Vescovi e Chiese Orientali Cattoliche*, Torino 1967, 499-519.
384. *Annuntiatio a Patribus declarata, Maria in Sacra Scriptura, Acta Congressus Mariologici Mariani in Repubblica Dominicana anno 1965 celebrati*, Romae 1967, IV *De Beata V. Maria in evangeliis synopticis*, 129-136.
385. *Una 'sucursal' de Oriente, Catolicismo*, avril 1967, 14-15.
386. *¿Por qué catolicos y ortodoxos no celebramos la Pascua el mismo dia?, Oriente Cristiano* 17 (1967) 13-14.
387. *Il Pontificio Istituto Orientale celebra il suo 50° anno di vita, L'Osservatore Romano*, 15 ottobre 1967, 7.

1968

388. Rec. J. COLSON, *Ministre de Jésus-Christ, ou le sacerdoce de l'évangile*, Paris 1966, OCP 34 (1968) 166-167.
389. J. DANIÉLOU, *Etudes d'exégèse Judéo-chrétienne*, Paris 1966, OCP 34 (1968) 165-166.
390. R. FREUDENBERGER, *Das Verhalten der römischen Behörden gegen die Christen im 2. Jahrhundert dargestellt am Brief des Plinius an Trajan und den Reskripten Trajans und Hadrians*, München 1967, OCP 34 (1968) 443.
391. J. LIEBAERT, *L'Incarnation*. I. *Des origines au Concile de Chalcédoine*, Paris 1966, OCP 34 (1968) 167-168.
392. M. G. MARA, *Il Kerygma Petrou, Studi e Materiali di storia delle Religioni*, 38 (1967) 314-342, OCP 34 (1968) 429-430.
393. J. E. MÉNARD, *L'Évangile selon Philippe*, Montréal-Paris 1964, OCP 34 (1968) 165.
394. STENEKER, H., *Πειθοῦς δημιουργία, Observations sur la fonctions du style dans le Protreptique de Clément d'Alexandrie*, Nijmegen 1967, OCP 34 (1968) 164.

1969

395. *Nicea y Constantinopla*, (= Historia de los Concilios Ecuménicos), Vitoria 1969, pp. 320.
396. *La conveniencia de la veneración de María en las iglesias, Estudios Marianos* 33 (1969) 129-141.
397. *Una nueva reconstructión del Diatésaron de Taciano, Estudios Eclesiásticos* 44 (1969) 519-526.
398. Rec. G. M. BESUTTI, *Bibliografia Mariana 1958-1966*, Roma 1968, OCP 35 (1969) 268-269.
399. *Διακονία Πίστεως*, Granada 1969, OCP 35 (1969) 515-516.
400. DIDYMOS DER BLINDE, *Psalmenkommentar*, ed. M. GRONEWALD, Bonn 1968-69, OCP 35 (1969) 511-512.
401. DIDYMOS DER BLINDE, *Kommentar zu Hiob*, ed. A. HENRICHTS, Bonn 1968, OCP 35 (1969) 512-513.

402. Rec. D. Fernandez, *De Mariologia sancti Epiphanii*, Romae 1968, OCP 35 (1969) 270-272.
403. *Reallexikon für Antike und Christentum*, Lieferungen 47-48, Stuttgart 1965-1966, OCP 35 (1969) 283-284.

1970

404. *La Pasqua nel pensiero teologico primitivo*, OCP 36 (1970) 444-453.
405. *La actitud de la Iglesia ante las apariciones de la Virgen, De primordiis Cultus mariani*, Romae 1970, VI, 3-12.
406. *La filosofía en las definiciones dogmáticas, Homenaje a Xavier Zubiri*, Madrid 1970, II, 415-424.
407. *En los albores de la devoción mariana: el himmo 'Akathistos', Estudios Marianos 34 (1970) 9-20.*
408. *Primi sermones panegyrici in honorem Mariae a medio saec.* IV *ad medium saec.* V, *De primordiis cultus mariani*, Romae 1970, III, 119-134.

1971

409. *S. Giuseppe nella patrologia siriaca, S. Giuseppe nei primi 15 secoli della Chiesa*, Atti del I Simposio Internazionale, Roma 1971, 150-160.
410. Rec. *L'Apocalypse syriaque de Baruch*, par P. Bogaert, Paris 1969, OCP 37 (1971) 289.
411. Didymos der Blinde, *Kommentar zum Ecclesiastes*, Teil III., Bonn 1970, OCP 37 (1971) 503-504.
412. Didymos der Blinde, *Psalmenkommentar*, Teil V, Bonn 1970, OCP 37 (1971) 503-504.
413. Éphrem de Nisibe, *Hymnes sur le Paradis*, par R. Lavenant, et F. Graffin, Paris 1968, OCP 37 (1971) 290.
414. *Kyriakon. Festschrift Johannes Quasten*, Münster 1970, OCP 37 (1971) 501-503.
415. T. P. O'Malley, *Tertullian and the Bible*, Nijmegen-Utrecht 1967, OCP 38 (1971) 251-252.
416. R. Weijenborg, *Les lettres d'Ignace d'Antioche*, Leiden 1969, OCP 38 (1971) 500.

1972

417. *Psychologia Mariae iuxta primaevos poetas marianos, De cultu mariano saeculis VI-XI*, Romae 1972, 75-89.
418. Rec. Johannes von Damaskos, *Institutio Elementaris, Capita Philosophica*, Besorgt von P. B. Kotter, Berlin 1969, OCP 38 (1972) 271-272.

1973

419. *L'opera di S. Atanasio per tutte le chiese dopo Nicea, Augustinianum* 13 (1973) 411-423.

420. *L'évêque et son rôle d'après saint Éphrem, Parole de l'Orient* 4 (1973) 137-146.
421. Rec. Clément d'Alexandrie, *Le pédagogue*, l. III (= SC 158) Paris 1970, OCP 39 (1973) 246-247.
422. Clément de Rome, *Épitre aux Corinthiens*, ed A. Jaubert, Paris 1971, OCP 39 (1973) 248-249.
423. D. B. Evans, *Leontius of Byzantium. An Origenist Christology*, Dumbarton Oaks, Washington 1970, OCP 39 (1973) 249-250.
424. Origène, *Commentaire sur l'Évangile selon Matthieu*, T. I. (= SC 162) Paris 1970 OCP 39 (1973) 247.

1974

425. *La Vergine Maria nella teologia di S. Efrem, Symposium Syriacum 1972* (= OCA 197) Roma 1974, 65-104.
426. Rec. L. Abramowski and A. E. Goodman, eds., *A Nestorian Collection of Christological Texts*, Cambridge 1972, OCP 40 (1974) 436-437.
427. G. Lomiento, *Il dialogo di Origene con Eraclide e i vescovi suoi colleghi sul Padre, il Figlio e l'anima*, Bari 1971, OCP 40 (1974) 439.

1975

428. *La sequía y el hombre del año 362, Miscelanea José Zunzunegui* (1911-1974) (= Estudios Patristicos) Vitoria 1975, 87-92.
429. Rec. Athanase d'Alexandrie, *Sur l'Incarnation du Verbe*, par Ch. Kannengiesser, Paris 1973, OCP 41 (1975) 242-243.
430. G. Ettlinger, *Theodoret of Cyrus: Eranistes*, Oxford 1975, OCP 41 (1975) 499-500.
431. M. Harl, *La Chaîne palestinienne sur le Psaume 118*, Paris 1972, OCP 41 (1975) 244-245.
432. J. Ibañez y F. Mendoza, *María en la Liturgia Hispana*, Pamplona 1975, OCP 41 (1975) 535-536.
433. Irenée de Lyon, *Contre les Hérésies*, L. III par A. Rousseau et L. Doutreleau, Paris 1974, OCP 41 (1975) 243-244.
434. R. Murray, *Symbols of Church and Kingdom. A Study in Early Syriac Tradition*, Cambridge 1975, OCP 41 (1975) 497-499.

1976

435. Rec. R. Caro, *La Homilética Mariana Griega en el Siglo V*, Dayton (Ohio) 1973, OCP 42 (1976) 524-525.
436. G. Giamberardini, *Il culto mariano in Egitto*, vol. II *sec. VII-X*, Jerusalem 1974, OCP 42 (1976) 243-244.
437. I. Ibañez, y F. Mendoza, *Melitón de Sardes. Homilía sobre la Pascua*, Pamplona 1975, OCP 42 (1976) 530-531.
438. M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975, OCP 42 (1976) 271-273.
439. F. Spedalieri, *Maria nella Scrittura e nella tradizione della Chiesa primitiva*, vol. II, parte II: *Privilegi*. OCP 42 (1976) 257-258.

1978

440. *María en la patrística siríaca, Scripta de Maria*, Anuario I, Zaragoza 1978, 29-114.
441. *Mariologia w Patrystyce Wschodu, Częstochowskie Studia Teologiczne* 4 (1978).
442. *El culto mariano y su problema lingüístico, Estudios Marianos* 43 (Madrid 1978) 19-26.
443. *Problèmes exégétiques dans le Diatessaron de Tatien, Symposium Syriacum* 1976 (= OCA 205) Roma 1978, 99-108.
444. *Cincuenta años de Movimiento Misionero en España, Reino de Cristo*, Madrid, diciembre 1978, 17-19.
445. Rec. *Biblia Patristica, Index des citations dans la littérature patristique*, Paris 1977, OCP 44 (1978) 521-522.
446. *Konkordanz zum syrischen Psalter*, von N. SPRENGER, Wiesbaden 1976, OCP 44 (1978) 521-522.
447. J. MARTIKAINEN, *Das Böse und der Teufel in der Theologie Ephräms des Syrers*, Åbo 1978, OCP 44 (1978) 526-527.
448. H. N. SPRENGER, *Theodori Mopsuesteni Commentarius in XII Prophetas*, Wiesbaden 1977, OCP 44 (1978) 210-211.
449. *Synkretismus im syrisch-persischen Kulturgebiet*, ed. A. DIETRICH, Göttingen 1975, OCP 44 (1978) 225-227.

1979

450. *Caratteristiche dell'ecumenismo di S. Basilio, Augustinianum* 19 (1979) 389-403.

1980

451. *Un amigo de todos: el P. José Zamesa S.J.*, Roma 1980, pp. 110.

1981

452. *S. Efrem e il Sangue Redentore, Atti della II Settimana su 'Sangue e antropologia biblica nella patristica'*, Roma 1981, vol. I, 575-580.

1982

453. *Maria Theotokos. Triunfo en Efeso (431), Estudios Marianos* 47 (1982) 137-142.

1983

454. *Patrologia Syriaca*, 3ª impressio anastatica, Romae 1983.
455. *El Espíritu Santo en la teología del s. IV. Desde Nicea a Constantinopla, Estudios Trinitarios* vol. 17 (Salamanca 1983) 25-41.

OCP 51 (1985) 33-59

L'homélie de Pierre de Jérusalem et la fin de l'origénisme palestinien en 551(*)

L'homélie dont on lira ci-dessous la traduction n'a jamais été traduite. Elle a été publiée voici déjà quelques décennies par I. Abuladze, parmi les pièces initiales du Mravalthavi(¹), et récemment réintégrée dans le t. 3 des œuvres du pionnier que fut Abuladze(²). Conservée dans un seul des six anciens témoins du mravalthavi géorgien(³), elle n'a pratiquement donné lieu à aucune étude approfondie(⁴). K. Kekelidze lui a consacré une analyse intéressante, où il s'étonne de la théologie patripassienne professée par l'évêque Pierre

(*) *Abréviations*

ABULADZE, *Mravalt'avi* = I. ABULADZE, *Mravalt'avi, Enis, istoriisa da materialuri kulturis Institutis Moambe*, 14 (1944) 241-316.
DIEKAMP, *Die origenistischen Streitigkeiten* = F. DIEKAMP, *Die origenistischen Streitigkeiten im sechsten Jahrhundert*, Münster 1899.
VAN ESBROECK, *La lettre de l'empereur Justinien* = M. VAN ESBROECK, *La lettre de l'empereur Justinien sur l'Annonciation et la Noël en 561*, AB, 86 (1968) 351-371.
VAN ESBROECK, *Les plus anciens homéliaires géorgiens* = M. VAN ESBROECK, *Les plus anciens homéliaires géorgiens*, Louvain-la Neuve 1975.
KEKELIDZE, *Petre ierusalimelis homilia* = K. KEKELIDZE, *Petre ierusalimelis homilia, Etiudebi jveli k'art'uli literaturis istoriidan*, 6 (Tbilissi 1960) 226-231.
SCHWARTZ, *Kyrillos von Skythopolis* = E. SCHWARTZ, *Kyrillos von Skythopolis*, Leipzig 1939.

(¹) ABULADZE, *Mravalt'avi*, spécialement p. 307-316.
(²) Ilia ABULADZE, *Šromebi*, t. 3, Tbilissi 1982, p. 97-106, sans que les pages initiales n'aient été supprimées en haut des feuilles, ainsi que la numérotation des lignes.
(³) Sur ces six témoins anciens voir VAN ESBROECK, *Les plus anciens homéliaires géorgiens*, pp. 21-60.
(⁴) CPG, t. 3 (Turnhout 1979), p. 326. Nº 7017.

de Jérusalem(5), et suppose qu'il s'agit là d'une pièce écartée par toutes les autres tendances, orthodoxes, et quasi miraculeusement conservée dans l'unique codex de Tbeth, au Xe siècle(6).

Deux raisons nous ont poussé à en fournir ici une traduction intégrale et une analyse, à peine ébauchée il y a dix ans(7). La première est que l'evêque Pierre de Jérusalem (524-552) nous est surtout connu par Cyrille de Scythopolis(8), sans qu'on puisse se faire une idée très nette de ses positions doctrinales: nous croyons, à la lecture de l'homélie ci-dessous, que Pierre n'est pas patripassien, comme le pensait K. Kekelidze, mais protoctiste. Ici, Cyrille de Scythopolis est le guide, lorsqu'il nous déclare vers la fin de la Vie de saint Sabas, que par la divine bonté de la providence, les origénistes se divisèrent entre protoctistes et isochrists(9), et cette division contribua largement à leur disparition. Cette constatation nous amènera à revoir les liens qui unissent Macaire II de Jérusalem et Pierre, son prédécesseur. Immédiatement déposé par Justinien pour origénisme, Macaire II, du parti isochrist, a été placé sur le siège de Jérusalem contre le sentiment obvie des milieux qui entouraient Pierre de Jérusalem(10). L'orthodoxie de ce dernier n'est donc pas aussi nette qu'on pourrait le croire. Mais vu l'importance qu'eut, en 532, le voyage de saint Sabas à Constantinople, où évidemment le rôle de l'évêque fut primordial, il était sans doute difficile à Cyrille de Scythopolis d'exprimer entièrement son avis sur l'évêque de Jérusalem. Ces circonstances nous ont paru assez déterminantes pour donner ici la traduction de l'unique pièce qui nous soit parvenue sous son nom.

L'unique témoin géorgien ne facilite évidemment pas la traduction. En outre, nul doute que certains passages obscurs sont corrompus, mais en l'absence de toute autre témoin, il n'est possible que de donner des conjectures. Enfin l'un des feuillets a été rogné en amputant en moyenne deux lettres par ligne de la colonne extrême droite sur le recto, et de la colonne extrême gauche sur le verso(11). I. Abu-

(5) KEKELIDZE, *Petre ierusalimelis homilia*, p. 226-231.

(6) KEKELIDZE, *Petre ierusalimelis homilia*, p. 231.

(7) VAN ESBROECK, *Les plus anciens homéliaires géorgiens*, 303-304.

(8) E. SCHWARTZ, *Kyrillos von Skythopolis*, p. 85-200.

(9) Ibid., p. 197.

(10) Ibid., p. 196.

(11) Selon l'ancienne pagination suivie par I. Abuladze, la pièce va des pages 77 à 93. C'est la colonne extérieure des pages 85 et 86 qui a été endommagée, aujourd'hui fol. 43 r/b. Cf. VAN ESBROECK, *Les plus anciens homéliaires géorgiens*, p. 188; E. P. METREVELI, *Opisanie gruzinskih rukopisej kollekcija A*, t. 1_1, Tbilissi 1973, p. 61, et remarques de la p. 58.

ladze a pourvu à combler le plupart de ces lacunes, nous en comblons encore d'autres comme on le signalera en note.

TRADUCTION DU TEXTE

XIème LECTURE(12). DISCOURS DU SAINT ET BIENHEUREUX PIERRE ARCHEVÊQUE DE JÉRUSALEM SUR LA NAISSANCE DE NOTRE SEIGNEUR JÉSUS-CHRIST(13).

1. J'en connais parmi les marchands avides de profit qui maintes fois pénètrent en haute mer et sont saisis par les vents pernicieux au milieu des vagues démontées. Cependant lorsqu'ils s'en vont pour quelqu'autre aventure, ils s'accusent hypocritement eux-mêmes et se reconnaissent eux-mêmes coupables par-dessus tout en disant: «Combien de temps encore serons-nous dans ce labeur et verrons-nous le péril dans la mer?» Mais quand ils sont loin des vagues et hors de danger, prisonniers qu'ils sont du désir passionné de l'appât du gain, ils ont à nouveau envie de s'en aller en mer et de tomber dans le même péril comme si le précédent leur était sorti de la mémoire. De son côté quand le cultivateur voit que grâce aux ondées engendrées par les nuages lourds de pluie la terre est mûre, prête et à point pour semer la semence, il attelle les bœufs, ouvre la terre et approfondit le sillon. Et maintes fois il heurte la roche et rejette(14) la pierre du pied, il tourne la tête de tous côtés, puis retourne à nouveau sur ses pas, et une sueur lui coule intensément sur le corps. Alors il considère le travail de la terre comme une mère

(12) Le programme du Mravalthavi de Tbeth comporte douze lectures pour la Nativité (cf. VAN ESBROECK, *Les plus anciens homéliaires géorgiens*, p. 184-188), précédées de six lectures pour l'Annonciation et la Vierge.

(13) Rien ne permet de supposer que ce titre sur la Nativité soit original par rapport à la pièce qu'il recouvre.

(14) Le verbe *aǧmozulevay* n'est pas repris dans quelque dictionnaire: même la forme du radical simple est rare. Ici à l'itératif: *aǧmoazuliis*.

de malédiction([15]) et de rejet. Mais lorsqu'il s'est un peu attardé et qu'il voit la terre couverte de végétation comme la tête l'est d'une chevelure, et qu'elle est fertile au même degré, il est alors joyeux et se félicite, et le désir l'envahit. Il sort souvent, surtout à la périphérie et se met à déraciner le plant fertile tout comme le stérile, car il en suppute du fruit. Et pour cela il prie afin qu'il soit toujours rendu digne du même travail, et il dit que la terre donne toujours son produit grâce à Dieu pour la subsistance et la nourriture de tous([16]), et il convainc les autres aussi. Or donc, si le marchand et le cultivateur nourrissent une telle espérance pour une récompense éphémère qui retournera à la terre et nous quittera plus furtive qu'un songe, et si quelques-uns affrontent la mer alors qu'ils sont autant éloignés de la mort que l'est le navire égaré isolé par les eaux, et qu'en même temps il se prive([17]) de toutes les choses qu'il y a dans la ville, et qu'il n'arrête pas son labeur, combien plus pressant cela doit-il être pour nous qui désirons ici ce qui est divin et éternel, nous qui thésaurisons l'immortalité pour nous-mêmes et pour les autres, à partir des racines spirituelles divines comme étant en vérité leur très excellente végétation et selon l'Écriture: «Les désirs sont plus que les pierres précieuses et plus doux que le miel du rayon»([18]).

2. Mais si vous le voulez, pénétrons ensuite également dans cette enceinte, et choisissons comme des fleurs ce qui convient à cette assemblée qui ne peut être connue de quiconque à moins que, si la grâce de l'Esprit-Saint le veut, nous ne pénétrions plus profondément et recevions quelque chose de plus neuf. Car il fut un moment où la nature de l'homme séjourna dans l'abîme de l'ignorance comme avec un navire, et pour égarer ce navire, les hommes avaient les péchés divers qui de toutes parts les assaillaient de leur importunité, qui les sabordaient par la profondeur des vagues de l'idolâtrie de l'extérieur, et les recouvraient à la manière des nuages dans les airs, et les vagues de l'idolâtrie ne permettaient plus de voir le ciel; au lieu de la connaissance de Dieu ils rendaient un culte à des pierres muettes, et de leurs vœux ils conjuraient l'épreuve à partir de leurs libéralités([19]) et tandis qu'ils s'adonnaient aux cultes ici et là de cette manière, et qu'ils étaient en attente par-dessus tout à l'instant de la mort, Dieu, qui est le dispensateur de tous les biens, qui a fait tout venir à l'être à partir du non-être, lorsqu'il le vit dans cette épreuve car il s'était éloigné pour couler et descendre dans l'abîme du péché, — Dieu donc — le prit en pitié comme ce qui a été fait à son image([20]). Or, il ne demandait aucun secours de la part du Seigneur miséricordieux, même s'il l'avait entendu, et au contraire il n'en appelait pas à son amour des hommes et ne se laissait pas entraîner à la compassion par la pénitence parce qu'il([21]) n'était pas encore avec lui. Alors, il n'y avait pas([22]) même une seule parole de la connaissance de Dieu, et Dieu devint l'objet d'expérience pour l'humanité qui ne le connaissait pas encore, médecin sans avoir été appelé pour celle qui ne l'avait pas appelé car tel est véritablement l'amour indicible des hommes de la part de Dieu. Cependant, tandis que notre nature en était de peu prête à sombrer, comme de quelque sommet impossible à toucher de la main, à la manière d'une lampe brillante, Dieu le([23]) jugea bon, lui qui était venu également se présenter de lui-même comme nous l'enseigne David le louangeur dans les psaumes: «Sur les extrémités des arbres est sa route et son itinéraire va jusqu'aux extrémités»([24]). Il faut donc, pour ceux qui sont venus avec le navire, emmenés et emportés çà et là au mal par les péchés comme par une tempête, et qui n'ont jamais vu le calme de la connaissance de Dieu, qu'ils parlent des *asheras*([25]), de *bema*([26]) et de sacrifices d'idoles, de sang répandu et d'exécutions humaines pour le culte des démons ou plus encore des démoniaques, car cette acti-

([15]) Cf. la malédiction de *Gen.*, 3,19-20: «Tu travailleras la terre à la sueur de ton front».

([16]) Il doit y avoir dans cette prière une réminiscence liturgique de quelque ecténie courante.

([17]) L'incohérence du singulier reproduit ici celle du modèle.

([18]) Ps. 18,11.

([19]) Littéralement *cqalt'a mat'a* que nous lisons *cqalobat'a mat'a*, en supposant une abréviation non résolue en amont du texte. On aurait sinon *à partir de leurs eaux.*

([20]) Cf. Sag. 1,14 et Col. 4,10.

([21]) Entendez ici Dieu qui n'est pas encore incarné: le texte ne permet pas de déterminer strictement l'antécédent de ce pronom.

([22]) Je supplée *iqo* pour le sens, sinon impossible à extraire: «*Mašin ġmrt'is c'nobisa sitqua arc'a ert'i ray iqo*».

([23]) Nous ajoutons ce «le» explétif, qui renvoie à l'ensemble de la phrase précédente.

([24]) Cf. Ps. 18,7. La version géorgienne ancienne est différente: M. SHANIDZE, *P'salmuni*, Tbilissi 1960, p. 41.

([25]) Géorgien *sertqi*: ce sont les bosquets sacrés de l'Ancien Testament.

([26]) Géorgien *bomon*, où se préserve un génitif pluriel du modèle grec.

vité qui vient des dieux faits de main d'homme les satisfaisaient, et ils taillaient chaque jour à la scie les bois, les pierres pour en faire des dieux(27).

3. Or, il nous faut à nouveau abondamment parler de ce que j'ai exprimé une seule fois et plusieurs fois en détail, et que nous confondions comme par un mémorial ceux parmi lesquels se développent de tels cultes; et c'est à cause de cette situation que Dieu, qui avait été annoncé à la Vierge, grâce à Gabriel, a comblé le sein de cette même Vierge Marie, dénuée de l'expérience du mariage, de qui Joseph a été appelé l'époux bien qu'elle ne devienne sa compagne ni alors ni ensuite. Il a reçu de celle-ci un corps animé d'une âme intellectuelle et cognitive(28), et aussitôt il manifesta l'inexprimable grossesse. Or, il nous faut raconter maintenant et nécessairement l'anecdote divine, et nous ferons la révélation de quel nom d'une langue étrangère a été nommé l'ange en face d'elle, car il nous manifeste et nous précise plus exactement la découverte de la glorieuse destinée. Les enfants des Hébreux expliquent le nom de Gabriel à ceux qui ne connaissent pas l'hébreu comme «Dieu et homme»(29). Il apparaît qu'ils nous traduisent cela ainsi, ô puissance de la préscience! — car (Dieu) n'a rien créé en vain(30), et qu'au contraire c'est pour annoncer à l'avance que l'ange a reçu le nom seulement, qui s'est trouvé amplement confirmé par lui. Il a annoncé à tous les natures de la naissance proclamée par lui-même, et c'est là que Gabriel commence à l'adresse de Marie et dit: «Réjouis-toi, ô toi qui reçois l'évangile!»(31). Et après cette parole, il a dès lors montré la deuxième descente d'en-haut(32) par un supplément de

(27) Cf. le portrait du tailleur d'idoles en *Sag.*, 13, 10-19.

(28) Cette précision n'est pas seulement dictée par le souci d'éviter l'apollinarisme à ses débuts. C'est aussi la position visée par les anathématismes anti-origénistes où l'on retrouve les équivalents grecs *logikè kai noera*.

(29) Homme גבר et Dieu אל. Cette étymologie fondamentale est déjà invoquée dans l'homélie mariale de Proclus BHG 1129, prononcée en 429. Cf. E. Schwartz, *Acta conciliorum*, 1, I, 1 (1927), p. 104, ligne 29.

(30) Principe d'exégèse origénien. Par ex. Basile, *Sur l'origine de l'homme*, (= SC 160), p. 206-207. Notons que les origénistes de Palestine attaquaient la préexistance des noms seulement.

(31) Géorg. «*saxareluvano*» qui utilise le même radical que l'«évangile», «*saxareba*». Les versions géorgiennes emploient *mxiarulo* ou *mimadlebulo*; le grec a gardé pour l'Annonciation le terme d'*Evangelismos*.

(32) Le sens est ici très prégnant. Bien que Jésus ne «s'incarne» pas dans

joie; car le premier mot est la forme de la salutation habituelle, tandis que le second apporte avec lui pour en attester la franchise la pensée que «Le Seigneur est avec toi!»(33) et d'une seule parole il a révélé la Vierge comme revêtue de Dieu. Or le temps a manifesté la grâce obtenue et la forme du sein de Marie a été comblée car il l'a ainsi jugée digne de cet avènement pour le constituer à la limite de sa nature même afin de rendre les faits crédibles.

4. Alors Joseph se trouva dans le doute, nullement au sujet de la forme qui avait été produite et vu qu'il était un homme juste(34), mais parce que de telles merveilles n'avaient pas été prophétisées. Aussi qu'en pensez-vous? Il fut troublé en sa tête par la grossesse de la Vierge comme par un coup. En aura-t-il souvent parlé à la Vierge elle-même? Oui: «Quel bon espoir ai-je auprès de toi, et que penses-tu donc maintenant? Comment donc n'as-tu pas obtenu une forme humaine comme juste car la loi a été donnée en héritage pour des hommes justes et saints et pour les femmes qui n'ont pas l'expérience du mal. Ce n'est pas afin qu'ils dominent l'acuité du désir dans leur mariage, mais pour la loi de la nature et l'espérance d'avoir des enfants. Et cette parole est celle de Dieu qui dit: Croissez et multipliez(35). J'ai cru que tu devais faire de même et j'ai pris sur moi de t'emmener pour cela, ô Vierge promise! Or je ne suis plus capable de parler plus, mais comme je le pense une telle espérance est survenue à quelqu'un, et la grossesse atteste que l'état de virginité est révolu. Maintenant donc éloigne-toi de moi et éloigne de toi la crainte et développe-toi en douceur car c'est par le silence que je couvrirai l'événement, et aucune sorte d'injure n'effleurera cette grâce qui est la tienne!».

5. Maintenant, fils bien-aimés, si cela vous agrée, tournons-nous vers le commentaire des paroles de l'ange, car la Vierge fut très étonnée à cause des paroles, et elle réfléchissait en sa pensée, et elle était submergée par leur contenu. Alors Gabriel la consola et lui par-

la parole de l'ange, celle-ci n'en constitue pas moins une première révélation.

(33) Cf. *Luc* 1,28. Déjà dans les versions l'absence de toute copule interdit de l'interpréter comme un souhait.

(34) Cf. *Matth.*, 1,19. L'idée de transmettre les difficultés de Joseph entièrement en discours direct semble postérieure aux formes dialoguées de la fin du Ve siècle.

(35) Cf. Gen., 1,28.

la: «Ne crains pas, Marie, car tu as trouvé grâce devant Dieu, et voici que tu concevras, et tu enfanteras un fils, et on l'appellera du nom de Jésus. Et il sera grand, et on l'appellera fils du Très-haut. Et le Seigneur lui donnera le trône de David son père. Et il règnera sur la maison de Jacob pour toujours, et il n'y aura pas de fin à son règne»(36). O miracle auquel il n'y a pas de limite! Par nature Dieu est le père et non par grâce, et c'est en vérité qu'il a été prêché à celle qui reçut en son sein(37); à peine l'ange a-t-il affirmé qu'il lui révèle en réalité ce qui dès le début et à l'avance a été écrit de lui dans les psaumes: «Moi je le placerai comme roi de sa part sur la montagne de Sion, sur la montagne sainte, à raconter les ordres du Seigneur. Le Seigneur m'a dit: Tu es mon Fils et moi aujourd'hui je t'ai engendré»(38). O force du miracle, combien grande est ta gloire!

6. Cependant tournons-nous ensuite à nouveau vers la puissance des paroles de Gabriel, car qui donc a jamais vu à l'avance une naissance procurée par Dieu, révélée par un nom et arrivée de cette manière à la lumière, munie de l'onction royale et ayant reçu le nom pour sauver la race des humains(39), dont la principauté a été créée à l'avance sans commencement et pour toujours avec lui?(40) Jean également dont il est écrit que parmi les enfants des hommes il n'y a personne dont la naissance le précède, n'est pas unique à avoir joui de la dignité d'un nom, mais Zacharie aussi son père le lui a donné après la naissance(41), et non point tant par la langue que par l'écriture de la main, car la voix était prisonnière des merveilles qui lui étaient apparues avant la conception(42). Maintenant donc, c'est Dieu

(36) Luc 1,30-33.

(37) Deuxième affirmation de l'efficacité réelle de la deuxième descente. Cf. les antiques représentation de la conception par l'oreille, déjà dans l'*Epistula Apostolorum* au IIe siècle.

(38) Ps. 2, 6-7. La version est conforme au texte géorgien, cf. M. SHANIDZE, *P'salmuni*, Tbilissi 1960, p. 3.

(39) On trouve déjà ici la triade Dieu, roi, homme, de la lettre de Justinien au concile de 553. Les noms de Gabriel et Jésus encadrent l'incarnation royale selon le Ps. 2.

(40) On rejoint ici une inspiration protoctiste: en tant qu'identiquement elle-même l'incarnation demeure. La royauté de l'onction est étendue dès l'origine en fonction même du raisonnement précédent.

(41) Cf. Matth., 11,11. L'opposition entre les deux impositions des noms, avant ou après, est typique de la *synkrisis* d'un panégyrique.

(42) Cf. Luc, 1, 11-20.

qui est mis au monde, et il reçoit l'image de la servitude(43) et il nous devient l'opérateur de notre salut, bien plus de notre immortalité. Et après la naissance, il est enveloppé de bandelettes, et le Seigneur du monde entier est déposé dans une mangeoire, et celui qui remplit les cieux et l'univers est consigné dans l'auge de la nourriture des animaux. Oui, ceci même démontre que le Créateur a à devenir comme les animaux et avec la forme de la brebis(44) pour le salut, et davantage encore dans la suite, qu'il a à donner la nourriture des archanges, car il dit: «L'homme a mangé le pain des anges»(45). En vous rappelant cela, ô multitude des incroyants, faites-moi revenir de loin Adam(46), croyez à cette parole et faites appel à ce qui est ici visible pour délivrer et anéantir ce qui touche aux châtiments de ses serviteurs. Adam par sa désobéissance devint la cause de la mort des hommes, et il tomba nu hors du paradis(47), et par la feuille de figuier il recouvrit intelligemment les causes de la progéniture: cependant cet Adam qui est nôtre est le Christ, qui a créé ce premier Adam car il est écrit: «Le premier Adam a été animé pour la vie, mais ce dernier Adam pour la délivrance de l'âme»(48). Dieu a guéri la désobéissance de notre père et a anéanti les souffrances qui à cause de lui se sont abattues sur nous. Il était Dieu et il est devenu homme. Il sortit de ce paradis noétique(49) et ceci n'est pas sa sortie spontanée du sein de la Vierge. Au lieu de la feuille de figuier il est recouvert de bandelettes, et il nous ouvre le paradis perceptible dans les cieux, et il nous assigne spontanément l'immortalité, ce pourquoi Paul le législateur également proclame et dit: «De par l'homme est venue la mort, et de par l'homme la résurrection d'entre les morts. De même que, à partir d'Adam, tous sont détruits, ainsi à partir du Christ tous sont devenus vivants»(50) et encore «comme nous avons

(43) Cf. Phil. 2,7.

(44) Il s'agit de la brebis de l'holocauste préfigurée dans le bélier qui sert de substitut dans le sacrifice d'Isaac. Cf. Gen., 22,13.

(45) Ps., 77,25.

(46) C'est par les degrés inférieurs de la vie biologique que Dieu se recrée l'Adam initial.

(47) Cf. Rom. 5,14. L'opposition entre les bandelettes et la feuille de figuier est plus rare.

(48) 1 Cor. 15,45.

(49) Le premier Adam était donc dans un paradis noétique, donnée assurément origénienne.

(50) 1 Cor. 15, 21-22.

revêtu l'image venue de la terre, nous revêtons l'image qui vient du ciel»(51). Il est clair qu'il nous détourne de cette vie pesante et qui colle à la terre parce que à lui (Adam) était justement attribué le nom issu de la terre(52). Cependant nous voulons nous engager impétueusement dans la vie divine et angélique, et faire partie de la cité du ciel. Car le premier Adam s'est complètement changé de son propre chef, et en second lieu à la place d'Adam, il s'est révélé lui-même charnellement aux hommes dans le monde. Et cela aussi concorde tout à fait avec ce qu'écrit en hymnes le louangeur David: «Tu ne veux pas de sacrifice et de victime, mais tu m'as constitué un corps; tu n'as pas agréé l'expiation pour les péchés, alors j'ai dit: voici que je viens, est-il écrit en tête des livres à son sujet, pour faire ta volonté»(53). Car le premier écrit du testament qui est devenu le dernier avait de par Dieu le fondement et devait retourner vers lui, c'est-à-dire le Verbe auprès du Créateur, car l'un et l'autre il les a rendus accomplis à partir de lui et vers lui(54) et ainsi il nous enseigne aussi qu'il a ravivé les premières paroles du fait qu'il(55) en avait usé jusqu'à les rendre méconnaissables, afin qu'il les fasse briller et apparaître, comme l'avènement du Christ notre Dieu. Car cela aussi la proclamation des églises le dit dans des livres: «Jésus-Christ hier et aujourd'hui, et lui-même est identique pour les siècles»(56), comme je l'ai pensé, il notifie à chacun des deux Testaments de le mettre en tête parce qu'il demeure immortellement comme venant de lui et allant vers lui, et il détourne et se rend semblable(57).

7. Mais pardonnez-moi car je me suis éloigné quelque peu des mages, car eux également n'apportent pas peu de crédit à ces mots. Car il y eut un temps où la sainte synagogue forma la Perse(58), et

(51) 1 Cor. 15, 45.

(52) L'opposition entre les deux Adam ne se manifeste pas autrement que par la logique du nom, Adam signifiant la terre.

(53) Ps., 39, 7-9.

(54) Il ne peut guère s'agir ici que de l'opposition et la complémentarité de Gen 1 et Jn 1.

(55) A nouveau, «il» désigne ici l'Adam terrestre. Sur le thème classique de l'image effacée et obscurcie, cf. H. Merki, *Ὁμοίωσις Θεῷ*, Fribourg 1952, p. 168-169.

(56) Cf. *Heb.*, 13,8.

(57) La confusion entre l'introcession trinitaire du Père et du Fils et l'œuvre de la rédemption est ici particulièement protoctiste.

(58) Cette représentation rejoint l'idée habituelle des débuts du christianisme, selon laquelle toutes les religions extérieures sont en fin de compte dépendantes de la Révélation biblique.

abandonna le royaume de Babylone et s'en alla là-bas. Elle(59) avait pour guide l'étoile, et elle leur pourvoyait le chemin à suivre. Une fois, elle retournait au gîte, une autre fois elle s'empressait à nouveau d'indiquer le chemin à suivre, et à la manière d'un doigt elle indiquait le roi qu'eux cherchaient avec grand zèle, et une fois elle disparut(60) à leurs yeux. Or, je pense que tout comme ces mages étaient désireux de voir quelque chose de la naissance du roi, ils interrogèrent tant et plus ceux qui les accompagnaient ou quelque rencontre que ce soit. Et ils dérangèrent(61) la Judée pour savoir si on l'avait vu une fois quelque part(62), et eux le cherchèrent(63) lui-même et s'irritaient avec colère contre leur propre guide(64). Et s'ils ne connaissaient pas la parole qui leur était adressée, ils étaient cependant confirmés grâce à l'écriture ancienne dans laquelle il dit «Je me soumettrai des nations étrangères»(65), car ils avaient été rendus dignes d'aller l'adorer, lui le Verbe né de Dieu. Ils s'empressèrent comme les premiers de parmi les païens et d'entre le butin des démons(66), et comme du domaine de sa pâture(67). Et quand(68) il dit: «les présents prémisses des premiers fruits»(69), ceux-ci ont adoré l'Emmanuel comme Dieu(70), comme roi et en même temps

(59) Le texte géorgien laisse ici le lecteur libre d'entendre par ce «elle», soit la synagogue, soit la Perse. L'étoile leur est finalement destinée. Il est évident que ce raisonnement rejoint le fait qu'Isaïe a pu écrire de Cyrus comme du Messie, puisque ce sont les Perses qui ont permis la reconstruction du temple.

(60) Nous comblons comme suit la petite lacune laissée en blanc par Abuladze, *Mravalt'avi*, p. 312, ligne 11: *mic'ae[q̇da].*

(61) Nous lisons p. 312; ligne 15: *gamo[da]uzeldes.*

(62) Nous lisons à la même ligne: *da t'u odes [sa]da ixilon...*

(63) Par «eux», le contexte suggère qu'il s'agit des gens du parti d'Hérode.

(64) Nous lisons ligne 16: *vit'arc'a t'wi[ssa] cinamjġuarsa hrisxvides...*

(65) Ps. 59,16.

(66) Nous lisons ligne 21: *natquenavisa misgan[c'a], da...*

(67) Cf. Isaïe 10,6. L'idée est la récupération légitime des dépouilles des païens en ce qu'elles avaient de récupérable.

(68) Nous lisons ligne 22: *da itqwis [od]es privelnaqop't'ay...*

(69) Cf. Ex., 23,19. Les mages sont eux-mêmes des prémisses des païens, et ils offrent en même temps les sacrifices rituels du vrai temple.

(70) Nous lisons ligne 23: *vit'arc'a [ġa] da meup'esa...*, où *ġa* est l'abréviation courante pour *ġmertsa.*

comme mortel: «ils lui présentèrent l'or, l'encens et la myrrhe»(71), car il est écrit: «Tu adoreras le Seigneur avec le produit de tes travaux dans la correction, tu lui sacrifieras de tes premiers fruits de rectitude(72)». Et dans le Psaume il dit: «Tous ceux qui(73) sont loin de lui lui sacrifient des présents»(74), il nous raconte ce qui doit arriver de cette parole divine, comme déjà arrivé, et il nous révèle en même temps dans cette révélation ce qui doit arriver après beaucoup de temps. Et pourquoi l'étoile divine a-t-elle instruit les mages et non quelque autre au sujet de sa naissance? En vue de cela même qu'ils révèlent en une proclamation vraie à tous les autres, cet événement qui dépasse l'intelligence; et que les dévôts d'une loi étrangère repoussent toute incrédulité et doute par la parole gracieusement donnée, et afin que soit davantage accomplie la parole des premiers prophètes qui dit: «Ils verront, ceux à qui rien n'a été raconté à son sujet, et comprendront ceux à qui rien n'a été donné à entendre»(75). Hérode les interrogeait avec colère, et écumait de colère, et à cause d'eux il détruisit beaucoup de nourissons.

8. Maintenant donc que cela suffise; cela a été maintes fois raconté par nous à vos oreilles. Cependant pour eux les bergers aussi reçurent quelque chose de leur foi et proclamaient la naissance du roi, car eux aussi avaient reçu la révélation d'une apparition divine(76). Et ici il veut davantage manifester qu'il convient que pour leurs disciples les bergers de l'Église soient des chefs et des guides, car rien ne change l'innocence de la brebis, et eux aussi sont semblables à ceux qu'il appelle à tout bien faire pour l'Église, et parce que le Christ notre Seigneur est roi et pasteur et Dieu, c'est en premier lieu que leur a été notifié ce qui touche à la venue du Christ dans la chair et à son apparition parmi les hommes, car ainsi parlait Ezéchiel qui vit cette merveilleuse puissance de Dieu et dit: «Je sauverai mes ouailles et elles ne seront pas dispersées, je jugerai entre la brebis et la brebis, et je susciterai sur elles un pasteur unique, et

(71) Matth., 2,11.
(72) Prov., 3,9.
(73) Nous lisons à la ligne 26: *qovelt'a [ri] arian*... où *ri* est l'abréviation normale de *romeli*.
(74) Ps., 75,12.
(75) Isaïe 52,15.
(76) L'annonciation des bergers aux mages porte essentiellement sur le titre royal messianique de l'enfant, déjà hypostasié ci-dessus note 40.

mon serviteur David les paîtra, et il sera leur pasteur. Et moi le Seigneur je serai pour eux Dieu et David prince parmi eux. Moi le Seigneur je lui parlais et je proclamais à la maison de David un testament de paix, et j'effacerai l'âme perverse de la terre»(77). Et à un autre endroit il dit à son sujet: «J'établirai pour eux une racine de paix et ils ne seront plus effacés de la terre par la famine»(78). Cependant, il dit cela sur le fait qu'il ne s'agit pas de celui qui vient de Jessé, mais de celui qui devra naître de la race de David, le Christ. Et ensuite il est reconnu qu'après une nombreuse postérité il a reposé loin de cette vie(79), ce louangeur et ce prophète l'a annoncé à l'avance à tous et l'a révélé, mais Isaïe nous raconte à l'avance et dit: «Et voici que le Seigneur est assis sur une nuée légère, et il entrera en Égypte et il renversera les idoles des Égyptiens»(80). A ce sujet aussi l'évangéliste dit: «Et voici que l'ange du Seigneur apparut à Joseph en vision et dit»: Lève-toi et emporte cet enfant et sa mère, et fuis en Égypte, et demeure là jusqu'à ce que je te le dise»(81). Et l'évangéliste dit à bon droit: «J'ai juré à David mon saint et je ne le tromperai pas, sa race restera pour toujours, et son trône comme le soleil en face de moi»(82). Et Habacuc le prophète dit: «Encore un moment un petit peu, et celui qui vient viendra et ne tardera pas»(83). Et à un autre endroit il dit: «Et voici que notre Dieu se venge et se vengera, lui-même viendra et nous sauvera!»(84).

9. Nombreuses sont ces paroles à nous advenues et elles sont de haute valeur pour la foi, mais il y a plus. Ce que nous savons nous a déjà quitté car ce zèle n'est pas le nôtre de dire à leur sujet tout en une fois, mais seulement quelque chose qui en soit extrait afin de présenter à l'assemblée présente comme quelque gerbe issue de notre labeur ici-même. Vous cependant, qui vous tenez ici devant Dieu et servez ses mystères, et tous les autres qui remplissez et ornez cette église toute belle, semblables aux beaux sarments d'une vigne, sou-

(77) *Ez* 34,22.
(78) *Ez* 34,29.
(79) Cf. la mort de David 1 R 2,10.
(80) *Isaïe* 19,1.
(81) *Matth.*, 2,13.
(82) *Ps.* 8, 4-5.
(83) *Hab.* 2,3.
(84) *Isaïe* 35,4.

mettez-vous à moi en vos intelligences, et plus encore maintenant, en cette connaissance au sujet de toute chose que je vous raconte et dans ce port de l'orthodoxie où je vous conduis, car ce port est vraiment calme et lui-même nous y introduit dans la foi inexprimable de notre tribulation. Il vous faut donc à vous aussi, qui êtes ici les néophytes et les fruits de l'Église, être retirés du bain de la seconde naissance car vous avez été rendus dignes de croire et de confesser le Père, le Fils et l'Esprit-Saint, la Trinité rendue perceptible par l'unité et l'unité par la Trinité(85). Car ce qui a été unifié est divisé et ce qui est indivisible est devenu un, ce qui est aussi admirable, et ce qui est l'unique Verbe de la Trinité de la même primordiale espérance unique. Et si quelqu'un accepte cela avec une intelligence sainte, il se met à briller plus brillamment que la lumière, et il se fortifiera sous la conduite des livres et des pères. Car le Père qui est avant tous les siècles, Dieu et Verbe et créateur de tout, a revêtu notre nature par amour des hommes(86), et en lui-même il sanctifie l'humanité, et comme le levain il a fait tout lever et se l'est uni à lui-même, qui a pris corps de la sainte Vierge et Theotokos et est devenu le médiateur de par son esprit de connaissance entre la divinité et la pesanteur du corps. Et ainsi il a affermi ce qui était divisé en deux par son ipséité de médiateur, il a été fait complètement pour tous comme nous ici sauf le péché(87), ce pourquoi nous l'affirmons ainsi justement Dieu parfait, par essence et par connaissance, car il a été fait, à partir de la division, unité de la puissance des deux natures ou essences, issu du sein de la Vierge, et il est demeuré immuable et indivisible, ce pourquoi nous confessons justement, c'est-à-dire véritablement la sainte Vierge comme Theotokos, car le Verbe avant tous les siècles et Dieu véritable a pris en elle un corps et est devenu homme.

10. Et lorsque nous disons cela, ce n'est pas pour que le Verbe de Dieu reçoive un commencement, mais parce qu'il a reçu d'elle un corps, et qu'il s'est uni irréversiblement à lui-même notre intelligence

(85) La portée baptismale de l'homélie affleure ici, et c'est à cette occasion que Pierre abandonne le terrain de l'argumentation scripturaire pour quelque chose de plus neuf, comme il l'annonce dès le début de l'homélie.

(86) Ceci est le passage qui a le plus déconcerté K. Kekelidze au moment de commenter la récente édition d'Abuladze. Il s'agit assurément de traits protoctistes.

(87) Formule de l'anaphore de saint Basile, basée sur *Heb.* 4,15.

semblable à son essence(88), et il est devenu homme, et il a reçu le nom de Fils de l'homme, et il ne s'est muté selon quelque force que ce soit de sa propre divinité, ni davantage il n'a été créé dès le début homme dans le sein de la Vierge sainte. Et ainsi est descendue sur lui cette parole que ce n'est pas là la naissance de Dieu, mais l'avènement à la naissance selon la parole du grand Grégoire que «Celui qui est éternel et consubstantiel s'est réuni à nous par le corps et le sang»(89) comme le dit l'apôtre saint: «Tout ce qui est nôtre il l'a pris sur lui hormis seulement le péché par ce grand amour des hommes qui est le sien et qui possède la nature divine»(90), ce que la divinité a touché du corps, car la divinité est impassible comme elle est incorporelle. Mais c'est pour nous qu'il a souffert par le corps, comme le chef des apôtres le dit: «Quand le Christ a souffert pour nous par le corps»(91) il ne dit pas par la divinité, car la divinité est véritablement et demeure impassible, comme il est écrit dans les prophéties: «Je suis moi-même le même et je ne changerai pas»(92).

Maintenant donc, nous savons que le Christ est véritablement Dieu, et nous disons la passion du même Christ et la passion de Dieu par le corps, car il n'y a pas d'autre Christ hors lui qui est devenu homme; nous connaissons le Verbe de Dieu, et [nous savons] qu'il a conversé chez les hommes(93) et a subi la mort pour notre salut pour écraser la puissance de l'ennemi et nous délivrer des fautes arrivées sur nous, et il changera en Dieu et père cette nature qui est nôtre(94). C'est pourquoi nous le confessons justement comme Seigneur et sauveur et Dieu véritable, consubstantiel au Père par sa divinité et le même consubstantiel à nous par son humanité. Et si nous connaissons les deux natures non divisées dans l'essence, l'unité reste immuable et indivise en tout avec une seule personne et une seule puissance «parce qu'il est unique, issu des deux et à partir de

(88) Encore un refus d'une position isochriste, selon laquelle le Christ serait dénué d'esprit proprement humain.

(89) Cf. le discours sur la Nativité BHG 1921, PG, 36, 325 B 1-11.

(90) Cf. *Heb.*, 4,15.

(91) 1 *P* 4,1.

(92) *Mal.*, 3,6.

(93) *Bar.*, 3,38.

(94) Encore un trait tout à fait surprenant et sans doute d'origine protoctiste.

cette unité les deux existent» comme le dit saint Grégoire[95]. Cependant il ne supprime jamais l'ipséité des natures; à cause de l'unité il révèle plutôt l'ipséité des deux natures et la réunit en une personne et une puissance. Nous ne divisons pas en deux personnes ni ne faisons d'hérésie, loin s'en faut! car il ne convient pas que quelqu'un sépare l'humanité dans la divinité, et nous ne disons jamais l'unique et le même fils, le Verbe monogène, Dieu et Seigneur Jésus-Christ[96], et en même temps nous ne confessons ni ne croyons que l'unité de l'humanité et de sa divinité soit par convenance, ou égalité d'honneur, ou adjonction, ou dans quelque autre union, ni ne le croyons la créature en tout semblable de l'impie Nestorius, loin s'en faut! et nous ne le recevons pas davantage dans la mutation ou l'infaillibilité semblable au spectre de son dévôt Eutychès, loin s'en faut! Là donc où ne se touche ni la division ni la mutation, là est bien reconnu que l'unité d'essence demeure vivace et est conservée dans l'ipséité des natures, du fait que par essence l'unité de la divinité et de son humanité a été faite, mais son activité est conservée pareillement immuable plus que la nature, car le Seigneur est le même avant d'avoir revêtu un corps, ou avant de devenir homme, et après cela aussi il est le même en vérité, qui est adoré et glorifié avec le Père et le Saint-Esprit. Cela même, les livres divins nous le racontent et cela encore, les guides théophores de l'Église le proclament.

11. A cause de tout cela, vous aussi, bien-aimés, je vous prie de vous rappeler ces choses, non pour que vous les écriviez sur les murs et sur les montants de vos maisons[97], mais quand vous reposez, quand vous êtes debout, quand vous sortez[98] et quand vous faites réunion, et quand vous vaquez à votre ouvrage, car à l'heure de la psalmodie et en tout lieu il est extrêmement bon de commémorer Dieu et la doctrine orthodoxe de l'esprit qui plaît à Dieu. Et avec cela, rappelez-vous ceci également car cela aussi est possible, de conduire vos esprits du côté du salut. Donnons-nous mutuellement les marques de l'amitié humaine, car nous sommes tout un chacun

(95) Cf. la même homélie sur la Théophanie, PG 36, 325, B 14.

(96) Sans avoir sous les yeux l'anathématisme 7 de 553, cette proposition est quasi incompréhensible. Elle n'est en effet fausse que dans la mesure où elle exclut une incarnation réelle. D'où les réactions pour le Royaume avant les siècles.

(97) Cf. *Deut.*, 6, 7-9 et les coutumes juives contemporaines.

(98) Cf. *Ps.* 1, 1-2.

hommes qui en ont besoin. Que nul d'entre nous ne tourne le dos au pauvre par amour de la richesse, car unique est notre nature à tous, cependant le trésor du verbe va plus humblement de l'un à l'autre et s'échange. Maintenant donc, évitons aussi les paroles méchantes qui comme la flèche pénètrent le prochain, car la langue est rapide pour le pécheur et elle emporte des victoires[99]. Pour cela aussi c'est un devoir s'il faut donner un jugement sur une parole fausse, et combien plus nous sera imparti le châtiment pour les actions mauvaises. Que chacun soit donc le juge de ses péchés, et qu'il ne blâme pas les autres que lui, afin qu'ainsi quelqu'un apparaisse juste. Car celui qui s'interroge lui-même, celui-là n'est pas interrogé par les autres. Lavez-vous les mains vous-mêmes, bien-aimés, par les aumônes en faveur des pauvres, et non par des coups car celui qui dira «Il ne convient pas d'entrer au sanctuaire avec les mains non lavées», celui-là me sort de l'intelligence; qui suit une chose naturelle sera ainsi de même. Car ce discours n'est pas une recherche de gloire, mais un ordre ici donné d'en-haut à notre adresse pour ces pauvres frères que nous sommes, car il ne sied pas d'avoir honte d'une telle dénomination, car ils sont comptés pour tels par le Créateur également, et il indique leur bien à chacun et dit ainsi: «Amen je vous le dis, tout ce que vous ferez à un seul de ces petits, c'est à moi que vous le ferez»[100], car lui-même a assumé le corps qui reçoit la même atmosphère commune que nous. Maintenant, donc, lorsque nous les verrons debout devant les portes saintes[101], au lieu du lavage à leur intention, allons vers eux, et ce que nous aurons, nous le leur donnerons. Et ce qui est une souillure du péché auprès de nous, nous en aurons honte, et nous entrerons dans la purification, car nous aurons comme cela davantage de franchise pour nous tenir debout devant lui et prier, avant qu'il ne nous ait du moins lavé le corps entier[102], car l'Écriture encore nous enseigne cela. Il n'a pas dit: «les mains lavées et le vêtement blanc»[103], mais il nous donnera un cœur saint au temps de la prière, dont le

(99) Cf. *Ps.*, 34,14; *Jc* 2,26.

(100) *Matth.*, 25,40.

(101) Cette indication est intéressante pour l'aménagement intérieur des sanctuaires apparemment pourvus d'iconostases.

(102) Cf. *Jn*, 13,9.

(103) Il s'agit apparemment du vêtement blanc dans *Matth.*, 22,11 et *Apoc.* 19,8.

Christ notre Dieu dit en réprimandant les guides hébreux: «Vous les pharisiens, vous purifiez l'extérieur de la coupe et du plat, mais à l'intérieur vous êtes pleins de rapine et de méchanceté»([104]). Et l'apôtre aussi dit dans les livres: «Tout est saint pour les saints, mais pour les impurs et les impies rien n'est saint»([105]). Cependant, que Dieu me donne de vivre encore digne de votre ressemblance([106]), et ensuite ainsi en ce jour je tresserai la couronne([107]). Et que Dieu vous rende dignes d'écouter de moi et de réaliser cet évangile, et vous recevrez la rémission des péchés, et en vous s'accomplira([108]) la parole de l'apôtre dans laquelle il dit: «Que le Dieu de la paix vous sanctifie en toute perfection et intégrité, et qu'il vous conserve l'esprit, le souffle et le corps sans tache pour la venue de notre Seigneur Jésus-Christ»([109]), avec l'aide de la sainte et glorieuse Theotokos toujours vierge Marie.

COMMENTAIRE

Le plan et la structure de l'homélie sur la Nativité.

Telle qu'on vient de la lire, l'homélie de Pierre de Jérusalem soulève un série de questions assez variées. Nous traiterons ici successivement le plan de l'homélie, les idées théologiques qui s'y trouvent, les antécédents plus ou moins protoctistes de Pierre, la question de l'insertion liturgique à la Noël, et enfin la postface que constitue la déposition de Macaire II par Justinien pour cause d'origénisme.

L'homélie de Pierre de Jérusalem se présente d'emblée comme le sermon d'un évêque rompu au métier. A plusieurs reprises, il rappelle comment il a souvent traité tel ou tel thème devant ses ouailles, et combien il risque de tomber dans des redites([110]). Il ne saurait en aucun cas être question de placer une composition pareille au début de l'épiscopat en 524. On doit se trouver au contraire vers la fin de ce long mandat de vingt-huit ans, vers 552, l'année de son décès. Si la couronne qu'il entend tresser est une allusion à sa mort prochaine, on pourrait déjà proposer les environs de la Noël 551([111]). D'autres considérations font pencher pour la même date. L'homélie est constituée par un plan très classique, constamment mis en défaut par de larges excursus doctrinaux qui finissent par occulter le thème de la fête, et l'orateur s'en excuse plus d'une fois([112]), en se rappelant lui-même à son devoir de célébrer la fête de ce jour. Ceci montre à quel point Pierre de Jérusalem, en exhortant ses ouailles, est préoccupé par les questions qui divisent sa communauté. L'appel final à la concorde relève d'un sentiment pastoral en harmonie avec ces excursus.

La division en chapitres que nous avons choisie — l'édition d'Abuladze n'en propose pas, se contentant de marquer quelques paragraphes là où le manuscrit lui-même, qui en a davantage, indique une reprise — tente de respecter ce rythme propre à l'homéliste: nous commençons là où l'orateur avoue qu'il néglige le thème imposé, et à ces césures correspond généralement à la fin de ces chapitres un bouquet de citations scripturaires à l'appui des thèmes énoncés. Voici un tableau succinct des onze chapitres:

1. Exorde où le dynamisme naturel, illustré par le navigateur et l'agriculteur, nous exhorte à faire montre d'un zèle égal pour les valeurs éternelles.
2. Un *a fortiori* pour le dynamisme divin de la volonté salvifique de Dieu à l'égard de l'humanité indifférente.
3. Premier thème: l'Annonciation. Le nom de Gabriel signifie Dieu et Homme, et les implications théologiques qui en découlent.
4. Deuxième thème: le doute de Joseph est dû au vide scripturaire sur la naissance virginale.
5. Troisième thème: les paroles de l'Ange sont la réalisation de l'incarnation dans la Vierge.
6. Quatrième thème: La puissance des paroles de l'Ange et le nom préexistant du seul vrai Adam.
7. Cinquième thème: Les mages qui illustrent les prémisses des païens, et adorent le Dieu, le Roi et l'Homme.

([104]) *Lc* 11,39.
([105]) *Tite* 1,15.
([106]) Apparemment les néophystes ont la ressemblance (Gen 1,26) parfaite, en sorte que les baptisés servent de référence à Pierre lui-même.
([107]) Serait-ce une allusion à la mort prochaine de Pierre, appelé à jouir de la plénitude couronnée d'une ressemblance parfaite?
([108]) A partir de «réaliser cet évangile», dans l'édition d'Abuladze p. 316, lignes 31-33, il y a une diplographie de douze mots dont nous négligeons entièrement la traduction.
([109]) *1 Thess.* 5,23.

([110]) Au début des paragraphes 3,8 et 9.
([111]) Cf. note 107.
([112]) Début du chapitre 6 et 7.

8. Sixième thème: Les bergers adorent le roi, et sont le type des pasteurs à venir dans l'Église.
9. Septième thème: les néophytes issus du baptême dans le nom de la Trinité, et le rapport création — rédemption.
10. L'incarnation impliquée dans la théologie, suivie de trois anathématismes contre des anonymes, contre Nestorius et contre Eutychès.
11. Exhortation finale à la compréhension mutuelle dans la pauvreté commune.

Le chapitre 10, qui émerge de l'aspect baptismal de l'homélie, forme incontestablement l'aboutissement logique des excursus dont le caractère théologique tend à submerger l'illustration scripturaire. Le thème du jour en est en quelque sorte comprimé, souvent avec une remarque sur le caractère rabâché des évidences à proposer. Dès le début cependant, l'auteur annonce son désir d'apporter quelque chose de plus neuf qu'à l'ordinaire([113]). On a donc devant soi une homélie classique thématique, supplantée par une urgence théologique à laquelle l'auditoire ne saurait avoir été indifférent. Le thème de la Nativité est lui-même subordonné à une présentation plus large de la Vierge et de tout ce qui s'y rapporte.

Les idées théologiques de Pierre de Jérusalem.

K. Kekelidze résume comme suit les positions de Pierre de Jérusalem: 1. Le Père lui-même a revêtu la chair avant tous les siècles comme créateur de toutes choses. 2. Le Christ seul, fils de Dieu, est devenu homme, pas avant tous les siècles. 3. Dieu est né pour l'humanité([114]). Ce système, estime-t-il, et on le comprend, se rapproche beaucoup plus du monarchisme des II-IIIe siècles, du patripassianisme et du modalisme primitif, et l'on se trouverait devant un pseudépigraphe ancien conservé sous un prête-nom. Il suffit cependant de replonger dans le contexte des controverses origénistes en Palestine au VIe siècle, et en particulier entre 543 et 553([115]), entre le synode

([113]) Début du chapitre 2.

([114]) KEKELIDZE, *Petre ierusalimelis homilia*, note 5, p. 230-231.

([115]) Kekelidze a parfaitement vu l'insertion normale de l'homélie dans ce contexte, mais il lui a manqué d'en confronter les données avec celles de Cyrille de Scythopolis. Pour cette période, un exposé toujours commode est donné par A. GUILLAUMONT, *Les Kephalaia gnostica d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et les Syriens*, Paris 1962, p. 124-166.

de Menas et le Ve concile œcuménique, pour retrouver des positions parfaitement contemporaines de Pierre de Jérusalem. Prenons dans l'ordre les différents thèmes de l'homélie du point de vue strictement théologique.

Dès le chap. 3, Pierre remarque que le Christ a reçu de la Vierge l'âme intellectuelle et cognitive([116]); la position inverse est l'objet de l'anathématisme 9 de 553, selon lequel le Verbe de Dieu aurait animé un corps non animé par une âme λογικῇ και νοερᾷ([117]), ces deux termes grecs étant certainement ceux qui ont donné en géorgien *met-quelit'a da sac'naurit'a*([118]). Un peu plus loin, il distingue, dans le nom de Gabriel, une première descente, et dans «Le Seigneur est avec toi», la seconde, à savoir l'incarnation proprement dite([119]). Ceci rejoint mais réajuste les doctrines de l'anathématisme 2, selon lequel les essences pures existent indépendamment des noms, et l'anathématisme 7, selon lequel Jésus serait devenu ange avec les anges([120]). Ici au contraire, le nom de l'ange acquiert une signification prophétique qui n'atteint pas directement l'essence de l'incarné; et cependant, l'intermédiaire de l'ange constitue une première descente, extérieure à l'incarnation proprement dite.

Au chap. 6, nous trouvons mis en ordre, le nom de Gabriel, l'onction royale, le nom de Jésus et la principauté créée à l'origine, dont la rétroversion donne à coup sûr βασιλεία πρωτόκτιστος. Qu'on lise l'anathème 6 de 553: ἕνα νοῦν ὃν Χριστὸν καὶ βασιλέα γεγονότα([121]). C'est contre le noétisation du Christ que Pierre de Jérusalem en est arrivé à écrire: *Dieu est mis au monde*([122]). Remarquable également est la fin du chap. 6, qui traite de la mission et du retour du Verbe, selon les débuts de la Genèse et de saint Jean. L'anathème 6 dit, lui: νοῦς δημιουργικὸς προϋπάρχων τῷ κόσμῳ([123]), et l'anathème 7: Χριστὸν ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχειν πρὸ πάντων τῶν ἀἰώνων ἑνωθέντα τῷ θεῷ λόγῳ([124]). C'est contre ces

([116]) Cf. ci-dessus chap. 3, note 28.

([117]) F. DIEKAMP, *Die origenistischen Streitigkeiten*, p. 94.

([118]) ABULADZE, *Mravalt'avi*, p. 309, ligne 14.

([119]) Cf. chap. 3, note 32.

([120]) DIEKAMP, *Die origenistischen Streitigkeiten*, p. 90 et 93.

([121]) Ibid., p. 92.

([122]) KEKELIDZE, *Petre ierusalimelis homilia*, p. 132; ABULADZE, *Mravalt'avi* p. 314, lignes 11-15.

([123]) DIEKAMP, *Die origenistischen Streitigkeiten*, p. 92.

([124]) Ibid., p. 93.

représentations que Pierre écrit: «Il sortit du paradis noétique»([125]) pour exprimer la descente de l'incarnation, et la distinguer en même temps de la naissance terrestre. C'est donc à la fois que le Christ est bien noétique à l'origine, mais que cette qualité ne le définit pas lui-même au moment de s'incarner. La mission et le retour du Christ est l'occasion de la conversion et de la restauration de l'homme fait à l'image, l'image étant décolorée et méconnaissable([126]). La lettre de Justinien est ici très expressive: ἕνα δὲ μόνον νοῦν ἐκ πάσης τῆς ἑνάδος τῶν λογικῶν ἀκλόνητον μεῖναι καὶ ἀκίνητον τῆς θείας ἀγάπης καὶ θεωρίας, ὅς καὶ Χριστός, βασιλεὺς καὶ ἄνθρωπος γεγονέναι([127]). Cette dernière énonciation de l'hérésie visée rappelle l'exposition des mages et du salut des nations au chap. 7, qui figure le Christ comme Dieu, roi et homme([128]). Ici encore, c'est l'ipséité divine qui fait échapper Pierre à l'origénisme condamné en 553. Que l'on relise d'ailleurs la phrase qui a le plus étonné K. Kekelidze «Le Père qui est avant tous les siècles, Dieu et Verbe et créateur de tout, a revêtu notre nature par amour des hommes»([129]). Au Père en tant que Dieu, est associé le Fils en tant que Dieu, dans une phrase d'aspect cependant assez protoctiste.

De fait, au moment d'arriver au passage baptismal, Pierre évoque la Trinité. Pour mieux marquer l'ipséité divine du Christ, il spécule sur la réversibilité des appropriations des personnes divines en ce qui touche la création, et l'aspect créatif de la rédemption: c'est là que son langage frôle le sabellianisme et le patripassianisme. Comme l'a bien vu K. Kekelidze, au pied de la lettre, Pierre enseigne l'incarnation du Père. Cependant, même là les expressions sont associatives. De même au chapitre 10, le patripassianisme est évité de justesse: Pierre parle de la passion de Dieu par le corps([130]).

A la lumière de tout ceci, il est nécessaire de relire le premier des anathématismes, à première vue déconcertant: «nous ne dirons jamais l'unique et même fils de Dieu, le verbe monogène et Seigneur

([125]) Chap. 6, note 49.
([126]) Cf. la fin du chapitre 6.
([127]) DIEKAMP, *Die origenistischen Streitigkeiten*, p. 92. La lettre de Justinien au synode de 553 reprend substantiellement le contenu de la lettre de Conon présentée à l'empereur.
([128]) Cf. chap. 7, note 70.
([129]) Cf. chap. 9, note 86.
([130]) Cf. chap. 10, note 91.

Jésus Christ»([131]). En fait l'unicité ici invoquée est exclusive d'une humanité complète. L'onction représente la royauté. Les adversaires isochrists, condamnés en 553, parlent d'une *hennade noétique*. L'homélie nous montre donc un évêque en tout conforme à l'orthodoxie définie contre les isochrists origénistes, mais en même temps très proche des positions protoctistes, vocable dont le sens n'est guère explicité par Cyrille de Scythopolis([132]). Or, on se rappellera qu'en septembre 552, un mois seulement avant la mort de Pierre, Conon est délégué par la grande Laure auprès de Justinien, et il effectue son voyage avec Isidore([133]), le chef des protoctistes, rallié à l'orthodoxie. C'est très exactement dans ce contexte qu'il nous faut examiner de plus près qui a été Pierre de Jérusalem pendant ses vingt-huit ans d'épiscopat.

Pierre de Jérusalem, protoctiste rallié.

L'instance sur l'économie du salut déjà intégrée au plan créateur de la Trinité avant les siècles justifie autant le terme de *protoctiste* que celui tout aussi employé de *Tétradites*([134]) dénomination qui laisse entendre par elle-même combien la Trinité risque d'être affectée par cette intrusion du plan de rédemption dans le corps à naître du Christ. Pierre de Jérusalem s'en tire par l'insistance sur l'ipséité des personnes dans la Trinité, et par l'ipséité des natures dans le Christ([135]).

L'évolution de Pierre de Jérusalem, natif d'Éleuthéropolis, nous le montre diversement impliqué dans les controverses de l'époque entre 524 et 552. Cyrille de Scythopolis se devait d'être respectueux pour l'évêque qui, en 532 laissa saint Sabas faire le voyage de Constantinople qui devait provoquer de la part de Justinien des exemptions d'impôts et des générosités à la mesure des désastres provoqués par les révoltes samaritaines([136]). Néanmoins, en plus d'une occasion, Cyrille ne cache pas les compromissions de Pierre avec les origénis-

([131]) Cf. chap. 10, note 96.
([132]) E. SCHWARTZ, *Kyrillos von Skythopolis*, p. 197.
([133]) Ibid., p. 193-198.
([134]) Les moines de la laure de Firmin étaient équivalemment appelés Tétradites, cf. SCHWARTZ, *Kyrillos von Skythopolis*, p. 197.
([135]) Tout le chapitre 10 exprime cela.
([136]) E. SCHWARTZ, *Kyrillos von Skythopolis*, p. 173.

tes. Déjà, au moment de la répartition des subsides impériaux, un millier de nomismata sont allés favoriser les couvents origénistes avant même le décès de saint Sabas[137]. A l'instigation du chef des origénistes Nonnos, Pierre retira des dyptiques le nom d'Éphren d'Antioche[138]. Vers 544, à Constantinople même, il se laissa influencer par Théodore Askidas au point de nommer deux syncelles à sa dévotion: or ces personnages devaient refuser d'accueillir Gélase, le délégué de la grande Laure, envoyé soutenir à Constantinople le point de vue des orthodoxes. Le manque d'accueil s'avéra si grave que Gélase mourut en chemin, et Cyrille ne cache pas ses sentiments respectueux pour ce martyr de la vérité[139]. Ceci a déjà lieu vers 546. En 547, Grégoire est nommé à la grande Laure et y provoque le départ d'un fort contingent d'orthodoxes[140]. Assurément, l'évêque de Jérusalem ne pouvait être complètement indifférent à de pareils changements. C'est alors qu'après la mort de Nonnos se creusa une scission providentielle parmi les origénistes, pour laquelle Cyrille de Scythopolis remercie généreusement le Seigneur[141]. En 548, la laure de Firmin s'oppose à la Nouvelle Laure: les premiers sont protoctistes, les seconds isochrists. Notons qu'Isidore, chef des protoctistes, soutient sa thèse à la Sainte-Sion δοὺς αὐτῷ τὸν λόγον εἰς τὴν ἁγίαν Σίων ὡς οὐκ ἀντιλαμβάνεται τοῦ τῆς προυπάρξεως δόγματος[142]. Il est clair que le discours de Pierre se trouve plutôt du côté protoctiste, en voie de ralliement. Peut-être même l'homélie joue-t-elle un rôle dans la réconciliation avec les orthodoxes. En tous cas, lorsque Conon et Isidore partent pour Constantinople, leur union est acquise, et cette fois, le délégué de la grande Laure ne souffrira pas les épreuves endurées par Gélase. On ne s'étonnera donc pas de trouver de fortes tendances protoctistes et tétradites dans l'homélie de Pierre de Jérusalem. Ce dernier ne nous offre pas encore un tableau de ce que devaient être les protoctistes à leurs débuts; il suffit probablement de moins insister sur l'incarnation complète du Christ. On notera une trace d'isochrisme dans la curieuse remarque du chapitre 10 «Il

(137) Ibid., p. 188.
(138) Ibid., p. 191.
(139) Ibid., p. 193-195.
(140) Nous suivons ici la chronologie de DIEKAMP, *Die origenistischen Streitigkeiten*, février 547 pour l'expulsion des orthodoxes sous l'intrus Grégoire.
(141) E. SCHWARTZ, *Kyrillos von Skythopolis*, p. 197.
(142) E. SCHWARTZ, *Kyrillos von Skythopolis*, p. 198.

changera en Dieu et Père cette nature qui est la nôtre»[143]. Les protoctistes reportaient sans doute sur le Père les attributs purement noétiques exclusivement réservés au Christ par leurs adversaires.

Insertion liturgique de l'homélie de Pierre de Jérusalem.

L'homélie de Pierre de Jérusalem a-t-elle été prononcée à l'occasion de la Nativité un 25 décembre? A lire le titre, propre au codex de Tbeth, il faudrait dire le 25 décembre 551, ou à la rigueur l'année précédente, car l'union dont elle témoigne n'a sans doute pas été acquise si vite. L'appel à l'entente mutuelle, à la charité fraternelle, va également dans le même sens. L'existence de la fête du 25 décembre à pareille époque est cependant hautement improbable[144]. Il suffit de voir combien l'Annonciation est intégrée dans le thème obligé de l'homélie pour se rendre compte qu'on est ici en face de l'ancienne fête de la Theotokos, non loin de la Nativité qui ne se fêtait pas à Jérusalem, où l'on célébrait ce jour là la fête de David et Jacob[145]. La dernière phrase de l'homélie de Pierre est tout-à-fait digne d'une fête de la Theotokos[146]. Le texte doit avoir été intégré à un cycle de Noël au temps où Justinien envoyait une missive sur la fête de la Noël et de la Présentation, vers 561. Cette lettre, qui harmonise la Présentation du 14 au 2 février, en fonction de la réforme acquise de la Noël au 25, suppose quelque part une réforme antérieure, que l'on ne peut placer raisonnablement que sous Eustochius, l'évêque créé par Justinien au moment où il déposait Macaire II pour origénisme.

Une postface de l'origénisme: Macaire II de Jérusalem.

A la mort de Pierre, les moines de la Nouvelle Laure placèrent immédiatement au siège de Jérusalem Macaire II[147]. Il y a donc tout lieu de croire qu'il était isochrist, et que la rivalité interne des origénistes a déterminé la vitesse avec laquelle la Sainte-Sion a reçu

(143) Cf. chap. 10 note 94.
(144) VAN ESBROECK, *La lettre de l'empereur Justinien*, p. 365-366.
(145) Cf. VAN ESBROECK, *Les plus anciens homéliaires géorgiens*, p. 326-328.
(146) Cf. chap. 10, qui au moment de clôturer ne cite pas la Nativité mais la Theotokos.
(147) E. SCHWARTZ, *Kyrillos von Skythopolis*, p. 198.

son nouvel occupant. Mais s'il avait fait l'unanimité, ou peut croire qu'il n'aurait pas suscité d'opposition. Ce sont les troubles qui en résultèrent, qui provoquèrent l'appel d'Eustochius après deux mois seulement. Eustochius était économe de l'Église d'Alexandrie et n'avait donc pas de raisons particulières d'être impliqué dans les dissensions. L'étonnant est que, à la mort d'Eustochius en 563/564, Macaire II reprend aussitôt son siège jusqu'en 567/568[148], montrant par la même, soit le caractère très local des dissensions origénistes, soit l'implication particulière de la personnalité de Justinien dans la mutation sur le siège épiscopal. Quand Macaire II reprend son siège, Justinien est en effet décédé. Il ne faudrait peut-être pas exclure que Macaire ait été assez proche des positions de Pierre, assez pour permettre son retour sans difficulté particulière. Mais il est peut-être plus juste encore de considérer que Macaire II n'a jamais quitté la Sainte-Sion, et qu'Eustochius a été réduit à une activité à partir de la *Nea*[149], dont quelques synaxes sont conservées uniquement en géorgien, dans les mêmes milieux qui nous ont gardé la lettre de Justinien et l'homélie de Pierre.

Trompé par une suggestion ancienne de B. Sarkissean, au moment où il rencontre dans la publication d'une chronique arménienne anonyme du VIIe siècle, le nom de l'évêque *Yostos*[150] nous avions avec lui considéré, à cause de la date des événements, qu'il s'agissait de l'évêque Eustochius. Nous avons même cru d'abord à une déformation matérielle du nom[151]. Ensuite, nous nous sommes rendu compte que ce Juste de Jérusalem jouait le rôle d'un anti-évêque, sous Justinien, à Jérusalem et à la Sainte-Sion[152]. Sans avoir jamais repensé le rôle joué par Eustochius, nous gardions sans plus l'équation: Eustochius est identique à ce Juste de Jérusalem. A la lumière des événements qu'on vient de rappeler, il est évident que Macaire II n'a pas abandonné son poste. Il doit avoir existé, pendant un certain temps, à Jérusalem, une double tradition épiscopale. Celle

(148) VAN ESBROECK, *La lettre de l'empereur Justinien*, p. 366-367.

(149) Dédicace le 17 août 543. Macaire II est fêté le 16 août, à la Sainte-Sion. Cf. M. VAN ESBROECK, *Les textes littéraires sur l'Assomption avant le Xe siècle*, dans F. BOVON, *Les Actes apocryphes des apôtres*, Genève 1981, p. 285.

(150) B. SARGISSEAN, *Ananun žamanakagrut'iun*, Venise 1904, p. 71.

(151) VAN ESBROECK, *La lettre de l'empereur Justinien*, p. 364-365.

(152) BARSABÉE de JÉRUSALEM, *Sur le Christ et les Églises*, in PO, t. 41 (1982), p. 160-168, et 173.

de Macaire II a pris le nom de Juste de Jérusalem conservé dans une série de textes arméniens, et que l'on retrouve du côté orthodoxe associé à un texte antique, sous le nom de Barsabée de Jérusalem[153]. Or, cet évêque Juste vivait dans la Sainte-Sion comme en témoigne la lettre de l'évêque arménien Grégoire Arzrouni, généralement insérée dans les collections arméniennes homilétiques comme leçon pour la fête de la Présentation au 14 février[154]. Les deux textes, celui de Justinien, et celui de Grégoire Arzrouni, se font pendant; ils sont tous deux flanqués d'un petit florilège patristique à l'appui de la célébration de la Noël et de Présentation, soit le 25 décembre et le 2 février, soit le 6 janvier et le 14 février selon la thèse monophysite arménienne. L'évêque Grégoire Arzrouni se trouvait certainement au concile qui s'est réuni à Dwin vers 553, où l'on prit d'une manière décisive, le parti anti-chalcédonien[155].

Cette identification de Macaire II comme l'anti-patriarche Juste reçoit une illustration obvie de par le choix même du nom: le prédécesseur de Macaire II, Macaire Ier, vivait au temps des constructions de Constantin. Or, il s'est développé une tradition d'une invention par l'évêque Cyriaque de Jérusalem, alias Judas, le quinzième évêque juif de la cité sainte[156]. Il s'agit donc d'une tradition judéochrétienne qui refait surface sous Macaire II, à la faveur de l'intrusion d'un empereur assez envahissant. Ce nationalisme local opposé au régime impérial centralisateur, s'est servi de la couverture d'une succession à partir de l'Église fondée par Jacques, frère du Seigneur. Les trois premiers évêques, Jacques, Jude (Cyriaque) et Juste (Barsabée), servent de justificatif au IVe siècle sous Cyrille de Jérusalem, puis au VIe siècle sous Macaire II.

De ce fait historique seules les filières respectives et opposées des traditions arménienne et géorgienne ont gardé des traces appréciables.

Michel van ESBROECK S.J.

(153) Ibid., p. 208-252.

(154) Ibid., p. 165 et le rôle décisif de la Sainte-Sion.

(155) VAN ESBROECK, *La lettre de l'empereur Justinien*, p. 363-364.

(156) M. VAN ESBROECK, *Jean II de Jérusalem*, AB, 102 (1984) 126-133.

OCP 51 (1985) 60-86

Les Sacrements de l'ancien Euchologe constantinopolitain (6)

IVème PARTIE[1]

L'«ILLUMINATION» DE LA NUIT DE PÂQUES[2]

Si nous avons préféré le mot «illumination» (φώτισμα) à celui plus usuel de «baptême», c'est parce que le premier est bien plus fréquent dans les mss, et aussi parce que nous croyons qu'il peut avoir un sens plus ample: «illumination» pourrait correspondre à «initiation» dans un sens comprenant non seulement l'action concrè-

(1) Cf. *Les sacrements de l'ancien Euchologe constantinopolitain*: (1) *Étude préliminaire des sources*, OCP 48 (1982) 284-335. (2) Ière partie: *Admission dans l'Église des convertis des hérésies ou d'autres religions non-chrétiennes*, OCP 49 (1983) 42-90. (3) 2ème partie: *Admission dans l'Église des enfants des familles chrétiennes* («*premier catéchuménat*»), OCP 49 (1983) 284-302. (4) 3ème partie: *Préparation au baptême*; chapitre I: *Second catéchuménat*, OCP 50 (1984) 43-64. (5) Chapitre II: *Renonciation à Satan et Adhésion au Christ*, OCP (1984) 372-397.

(2) Cf. notre *Évolution des rites d'incorporation et de réadmission dans l'Église selon l'Euchologe byzantin* (= *Gestes et paroles dans les diverses familles liturgiques.* Conférences St.-Serge 1977. Bibliotheca «Ephemerides Liturgicae». Subsidia 14) Rome 1978 (abr.: EVO) 52-53. Et aussi: МИХАИЛ АРРАНЦ О. И., *Исторические заметки о чинопоследованиях Таинств по рукописям Греческого Евхология*, 3-й курс, Ленинградская Духовная Академия 1979 (abr.: IST) 56-63. N.B.: Cf. notre système de sigles:

OCP 48 (1982) 290 et ss.; OCP 49 (1983) 42, note 3; et 285, note 4; OCP 50 (1984) 44, note 3:

ALM-KM: A. АЛМАЗОВ, *История чинопоследований Крещения и Миропомазания.* Приложения, Казань 1884.

ANS: A. STRITTMATTER, *The «Barberinum S. Marci» of Jacques Goar*, Ephe-

te du bain (λουτρόν) ou de l'immersion (βάπτισμα, βάπτησις), mais aussi les rites préparatoires de la bénédiction de l'eau et de l'huile et

merides Liturgicae 47 (1933) 329-367. Cité selon les nos de l'auteur et non selon les pages de la revue; cf. BAR.

APA: ΣΥΜΕΩΝ Θεσσαλονίκης, *Τὰ ἅπαντα*, Δʹ ἔκδ., Θεσσαλονίκη 1882; cf. MIGNE P. G. 155.

ASS-I, ASS-II, ASS-III: J. A. ASSEMANUS (ASSEMANI), *Codex Liturgicus Ecclesiae Universae*, I, II, Roma 1749; III, R. 1750 (Paris 1902).

BAR: *Barberini 336* (OCP 48, 1982, 295); cf. ANS.

BER: G. BERTONIERE, *The Historical Development of the Easter Vigile and Related Services in the Greek Church* (= OCA 193) Roma 1972.

BES: *Grottaferrata G.b.I* (OCP 48, 1982, 290 et 314); cf. STA.

BRO-C: S. BROCK, *The Consecration of the Water in the Oldest Manuscripts of the Syrian Orthodox Baptismal Liturgy*, OCP 37 (1971) 317-332 (traduction anglaise).

BRO-S: S. BROCK, *Studies in the Early History of the Syrian Orthodox Baptismal Liturgy*, JTS, NS 23 (1972) 16-64.

COI: *Coislin 213* (OCP 48, 1982, 309); cf. DUN.

CON: F. CONYBEARE, *Rituale Armenorum*, Oxford 1905, 397 ... (BAR).

DEN: H. DENZINGER, *Ritus Orientalium: Coptorum, Syrorum et Armenorum in administrandis sacramentis*, I, Würzburg 1863 (Graz 1961).

DMITR I, DMTR (DMITR II), DMITR III: A. ДМИТРИЕВСКИЙ, *Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках Православнаго Востока*, т. I: Τυπικά, Киев 1895; т. II: Εὐχολόγια, Киев 1901; т. III: Τυπικά, Петроград 1917.

DMITR-D: A. ДМИТРИЕВСКИЙ, *Древнейшие патриаршие типиконы: Святогробский Иерусалимский и Великой Константинопольской Церкви*, Киев 1907.

DRE: *Dresde A 104*: DMITR-D.

DUN: J. DUNCAN, *Coislin 213, Euchologe de la Grande Église*, Dissertatio ad lauream, Pontificium Institutum Orientale, Romae 1978. Cité selon les pages; cf. COI.

EBE: *Athènes 662* (OCP 48, 1982, 316); cf. TRE.

ENG: H. ENGBERDING, *Ein übersehenes griechisches Taufwasserweihegebet und seine Bedeutung*, Ostkirchliche Studien 14 (1965) 281-91.

EVO: cf. supra note 2.

GOAR: J. GOAR, *Εὐχολόγιον sive Rituale Graecorum...*, 2a ed., Venetiis 1730 (Graz 1960).

GUI : D. GUILLAUME, *Baptême*, Rome 1979.

HAG: *Hagios-Stauros 40*; cf. MAT.

IST: cf. supra note 2.

JAC: A. JACOB, *L'Euchologe de Porphyre Uspensky. Cod. Leningr. gr. 226* (Xe siècle), Le Muséon 79 (1965) 173-214. Cité selon les nos, comme ANS; cf. POR.

KEK: K. КЕКЕЛИДЗЕ, *Литургические грузинские памятники в отечественных книгохранилищах и их научное значение*, Тифлис 1908.

de l'onction pré-baptismale; il pourrait s'étendre aussi à l'onction post-baptismale, voire à la communion elle-même. Nous avons vu employé le mot φώτισμα dans la prière [B4II : 1] lors de la Renon-

---

KRA: Н. КРАСНОСЕЛЬЦЕВ, *Сведения о некоторых литургических рукописях Ватиканской библиотеки*, Казань 1885.

KRE: G. KRETSCHMAR, *Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der alten Kirche* (= *Leiturgia.* Handbuch des Evangelischen Gottesdienstes, V) Kassel 1970, 1-348.

LOD: E. LODI, *Enchiridion euchologicum fontium liturgicorum*, Romae 1979, nº 2937c . . .

MAT: J. MATEOS, *Le Typicon de la Grande Église. Ms Sainte-Croix* nº 40, t. II (= OCA 166) Rome 1963.

MEE: P. de MEESTER, *Studi sui Sacramenti amministrati secondo il rito bizantino,* Roma 1947.

MER: E. MERCENIER, *La prière des Églises de rite byzantin*, I, Chevetogne 1947.

MES: A. JACOB, *Un euchologe du Saint-Sauveur «in Lingua Phari» de Messine. Le Bodleianus Auct. E. 5.13*, Bulletin de l'Institut Belge de Rome 50 (1980). Cité selon les nos, comme ANS.

PAP: N. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΣ, *Εὐχολόγιον τὸ μέγα*, Ἀθῆναι 1927.

PAS: G. PASSARELLI, *L'Eucologio Cryptensis G.b.VII* (= Analekta Vlatadon 36) Thessaloniki 1982. Cité selon les nos, comme ANS.

PAT: *Patmos 226*; cf. DMITR I.

POR: *Porfirii-Leningrad 226* (OCP 48, 1982, 300); cf. JAC.

PRI: А. ДМИТРИЕВСКИЙ, *Богослужение в Русской Церкви в XVI веке*, Приложения, Казань 1884.

ROM: *Εὐχολόγιον τὸ μέγα*, Ῥώμη 1873.

SCH: H. SCHEIDT, *Die Taufwasserweihegebet im Sinne vergleichender liturgieforschung Untersucht* (= Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen 29) Münster/W. 1935.

SEV: *Sevastianov 474-GBL Moscou 27* (OCP 48, 1982, 303).

SIN: *Sinaï 959* (OCP 48, 1982, 305); cf. DMTR.

STA: G. STASSI, *L'Eucologio G b I «Bessarione» di Grottaferrata*, Dissertatio ad lauream, Pontificium Institutum Orientale, Romae 1982. Cité selon les nos, comme ANS; cf. BES.

TRE: Π. ΤΡΕΜΠΕΛΑΣ, *Μικρὸν Εὐχολόγιον*, τ. I, Ἀθῆναι 1950.

WHI: E. WHITAKER, *Documents of the Baptismal Liturgie*, London 1970, 78 . . . (traduction anglaise de BAR).

ZER: Σ. ΖΕΡΒΟΣ, *Εὐχολόγιον τὸ μέγα*, Β' ἔκδ., Βενέτια 1862 (Ἀθῆναι 1970).

N.B.: Pour ce qui est des majuscules entre parenthèses, nous rappelons notre système de classification d'après BES (OCP 48, 1982, 291-295): A) ordinations; B) catéchuménat et baptême; C) conversions; D) réconciliation des renégats; E) défunts; F) prières de communion; G) mariage; H) couronnement impérial, etc.; I) adoption fraternelle, etc.; J) rémission de peines; K) pénitence; L) mauvaises habitudes et impureté légale; M) mauvais esprits; N) coupe de cheveux et pose de voile; O) malades; P) mourants; R) initiation monastique.

Auteurs non cités:

E. BRANIŞTE, *Le déroulement de l'Office d'Initiation dans les Églises de Rite Byzantin et son Interprétation*, Ostkirchliche Studien 20 (1971) 115-129.

D. COMO, *Battesimo, Unzione crismale, Eucaristia,* Palermo 1984.

E. CUTHBERT, A. ATCHLEY, *On the Epiclesis of the Eucharistic Liturgy and in the Consecration of the Font* (= Alcuin Club Collections 31) Oxford 1935.

R. HOTZ, *Sakramente in Wechselspiel zwischen Ost and West* (= Ökumenische Theologie, Bd. 2) Gütersloh-Köln 1979.

A. SCHMEMANN, *Of Water and the Spirit (= Sacraments and Orthodoxie)* New York 1965; idem (= *The World as Sacrament*) London 1966.

Autre bibliographie dans:

G. WINKLER, *Das armenische Initiationsrituale* (= OCA 217) Rom 1982.

ciation-Adhésion du Vendredi-Saint(3) et nous le verrons plus loin au pluriel (φωτίσματα) dans le présent article, où nous trouverons aussi le mot νεο-φώτιστοι pour les candidats qui suivent l'initiation baptismale. L'actuel Euchologe appelle μέλλοντος φωτισθῆναι celui qui va commencer le («deuxième») catéchuménat(4) et νεο-φώτιστος le baptisé qui, huit jours après son baptême, se présente pour être lavé(5). Dans les Présanctifiés de ce même livre, les catéchumènes se préparant au baptême sont appelés ὅσοι πρὸς τὸ φώτισμα, pour bien les distinguer des autres catéchumènes(6). On trouve les mêmes appellations dans la *Tritoektî*(7) et dans les *Présanctifiés*(8) des manuscrits de l'ancien Euchologe.

---

(3) OCP 50 (1984) IIIe partie, chapitre II, p. 377, note 8.

(4) ZER (Euchologe de Venise 1862-Athènes 1970) 130; ROM (Euchologe de Rome 1873) 147; PAP (Euchologe d'Athènes 1927) 94 (Cf. sigles: note 2).

(5) ZER 145; ROM 160; PAP 105.

(6) ZER 112 (sed cave: προέλθετε pro προσέλθετε); ROM 121 (idem); PAP 80 (idem); GOAR 165 (idem); sic etiam: POR (*Porfirii 226*) 66v; et EBE (*Athènes* 662) 62v; sed *Vatican 1970*, 26 correcte: προσέλθετε. Etiam slavi saepe errant: *Sluzhébnik*, Moscou 1780, 150; Kiev 1877, 130v; S. Petersbourg 1900, 286; Varsovie 1926, 47; Moscou 1977, 43 (cum asterisco): Елицы ко просвещению изыдите. Sed Sofia 1924, 188: приступите. Praga 1950, 286: ambo, sed correctio in margine inferiore. Romeni ut Slavi: *Rânduială creştinească*, Freising 1950, 99: Câţi sunteţi către luminare ieşiţi.

(7) M. ARRANZ, *Les prières presbytérales de la Tritoektî de l'ancien Euchologe byzantin*, OCP 43 (1977) 78, note 4.

(8) M. ARRANZ, *La Liturgie des Présanctifiés de l'ancien Euchologe byzantin*, OCP 47 (1981) 339, notes 10, 11, passim.

Nous reviendrons sur la question du rapport entre les mots «illumination» et «baptême» à la fin de cette IV[e] partie, que nous diviserons en sept chapitres:

1°. Bénédiction de l'eau et de l'huile du baptême.
2°. Onction pré-baptismale.
3°. Immersion ou baptême proprement dit.
4°. Onction post-baptismale («confirmation»).
5°. Entrée dans le temple et communion.
6°. Congé des néophytes, le huitième jour.
7°. (Appendice) Autres jours de baptême.

Nos sources seront pratiquement les mêmes que celles des articles précédents: 1°) le «*Typikon*» de la Grande-Église dans les trois documents à notre disposition (les deux *Synaxaria* du IX[e] et X[e] siècles: PAT HAG; et le *Praxapostolos* du XI[e] siècle: DRE; cf. sigles: note 2), et 2°) l'Euchologe des mss constantinopolitains et des mss non-constantinopolitains de type a), c.à d. ceux qui conservent le rite constantinopolitain d'onction post-baptismale(9). Il faut noter que le Typikon ne couvre pas tous les rites baptismaux, se contentant du côté plus extérieur et cérémoniel. Le Typikon suppose naturellement l'existence de l'Euchologe.

Nous nous limiterons au baptême. Une étude plus complète sur la célébration de la vigile pascale byzantine est celle de Gabriel Bertoniere (BER): recherche exhaustive de toutes les sources existantes du côté du Typikon; il établit de remarquables tableaux comparatifs, ou «charts», en appendice à l'ouvrage. En ce qui concerne l'Euchologe il ne rapporte que certaines rubriques des BES sans toucher au texte des prières elles-mêmes(10).

(9) Cf. la II[e] partie de cette série (premier catéchuménat): OCP 49 (1983) 287-8; la III[e] partie, chap. I (second catéchuménat): OCP 50 (1984) 49; chap. II (renonciation-adhésion): OCP 50 (1984) 376 ss.

(10) BER 124-137 et «chart» C. Ibidem d'autres traditions: Jérusalem pp. 65-6, Studites 187 etc.

CHAPITRE I

BÉNÉDICTION DE L'EAU ET DE L'HUILE BAPTISMALES

A. — Données du Typikon de la Grande-Église.

Nous présentons les textes des *Synaxaria* PAT et HAG ensemble, puisqu'il s'agit du même texte malgré les variantes propres à chaque codex, que nous signalerons soit dans le texte grec (en note) soit dans la traduction française. Les données de DRE par contre diffèrent notablement de PAT HAG et il n'est pas possible de les intégrer dans le texte des *Synaxaria*; nous les donnerons à la suite. Malheureusement, des feuillets de DRE sur notre rite (132, 132[v], 133) il ne reste que des fragments fort abîmés et que nous n'avons pas pu déchiffrer; le résumé en russe fait en son temps par Dmitrievskii va remplacer le texte perdu. Nous donnons en note ce texte russe (en modernisant la graphie russe et en insérant les quelques mots grecs gardés par Dmitrievskii) et une traduction libre en français dans le texte principal.

a) LES SYNAXARIA *Patmos 266* (PAT) et *Hagios-Stauros 40* (HAG)(11)

(11) PAT 218 = DMITR I, 132 (HAG 228[v] = MAT 84):

218 ‹Τῷ ἁγίῳ καὶ μεγάλῳ σαββάτῳ...› Περὶ ὥραν δὲ[1] ἕκτην εἰσέρχεται ὁ βασιλεὺς καὶ ἀλλάσσει τὴν ἐνδυτὴν τῆς ἁγίας τραπέζης καὶ μετὰ τοῦτο θυμιᾷ ὁ πατριάρχης καὶ ἀνοίγηται ἡ ἐκκλησία. Καὶ εὐθὺς ἑσπέρας[2] προανάγνωσις οὐ γίνεται, ἀλλὰ τὰ[3] γ' ἀντίφωνα, τό· *Κλῖνον*[4], καὶ τὸ τελευταῖον, καὶ τό· *Κύριε «ἐκέκραξα»*[5]. Καὶ εἰσοδεύει ὁ πατριάρχης μετὰ τῶν ἱερέων καὶ τοῦ μεγαλείου καὶ θυμιατοῦ[6] καὶ μανουαλίων γ'. Καὶ ἀνέρχονται εἰς τὸν σύνθ-

1 ωραν δε] δε ωραν HAG. 2 ανοιγηται ... εσπερας] ευθυς ανοιγηται η εκκλησια. Εσπερας δε HAG. 3 τα om HAG. 4 Κλινον add Κυριε HAG. 5 εκεκραξα HAG] ελεησον PAT-DMITR. 6 των ιερεων ... θυμιατου] του μεγαλειου και των ιερεων και του θυμιατου του μεγαλου HAG.

[Le saint et grand samedi]... vers la sixième heure, l'empereur fait son entrée et change la couverture de la sainte table([12]); le patriarche

---

ρονον[7] καὶ εὐθὺς λέγεται προκείμενον ἦχος πλ. δ'· *Πᾶσα ἡ γῆ προσκυνησάτωσάν σοι*[8]. Στίχος· *Ἀλλάλαξατε τῷ Κυρίῳ πᾶσα*[9]. Στίχος β'· *Εἴπατε τῷ Θεῷ ὡς φοβερὰ τὰ ἔργα σου*[10]. Εσπέρας[11] ἀνάγνωσμα α', Γενέσεως· *Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ Θεός*[12]. Καὶ μετὰ πρῶτον ἀνάγνωσμα[13] εὐθὺς ἀπέρχεται ὁ πατριάρχης εἰς τὸν Βαπτιστὴν καὶ βαπτίζει[14]. Ἀνάγνωσις β', Ἠσαΐου...

---

7 εις τον συνθρονον] εν τω συνθρονω HAG. 8 σοι om HAG. 9 πασα add εως· αινεσει αυτου HAG. 10 σου] εως· οι εχθροι σου HAG. 11 Εσπερας om HAG. 12 ο Θεος] τελος· ημερα μια HAG. 13 πρωτον αναγνωσμα] τουτο HAG. 14 ευθυς απερχεται... βαπτιζει] κατέρχεται ὁ πατριάρχης ἐκ τοῦ συνθρόνου καὶ ἀπέρχεται εἰς ⸢τὸ μέγα⸣ βαπτιστήριον καὶ ἀλλάσσει τὸ στιχάριον τὸ ἄσπρον καὶ εἰσέρχεται εἰς τὴν κολυμβήθραν καὶ κατὰ τὸ σύνηθες θυμιᾷ τρίτον γυρεύων τὴν ἁγίαν κολυμβήθραν «ὀφικευόντων» (οψικευοντων HAG-MAT) τῶν διακόνων καὶ ποιεῖ κατὰ τὴν τάξιν ἐκεῖ τὰ τῆς βαπτίσεως φωτίσματα. Ἐν τούτῳ δὲ λέγονται εἰς τὸν ναὸν τὰ λοιπὰ ἀναγνώσματα, ἤγουν ἀνάγνωσμα β', προφητείας Ησαΐου...

([12]) Dans notre travail *Les «fêtes théologiques» du calendrier byzantin* (=*La liturgie expression de la foi.* Conférences Saint-Serge 1978. Bibl. Ephemer. Liturg. Subsidia 16) Rome 1979, 45 et note 31, nous nous sommes interrogé sur le possible rapport existant entre cette couverture et l'ἐπιτάφιον – плащаница qui couvre aujourd'hui l'autel byzantin du soir du Samedi Saint au jour de l'Ascension. Le secret dans lequel, selon le Typikon, cette couverture d'autel était déposée nous faisait nous poser la question sur la couverture elle-même et sur la très hypothétique existence du fameaux Saint-Suaire de Turin à cette date à Constantinople. Existence dont aucune source liturgique byzantine ne parle, tandis qu'on parle bien de l'adoration de la Croix à la mi-Carême (MAT, 38) et de la Lance le Jeudi et Vendredi Saints (*ibidem*, 72, 78). Si l'autel avait été denudé et lavé le Jeudi Saint apparemment en présence des fidèles (MAT, 72; BES 71v; COI 23; EBE 96v; cf. OCP 43, 1977, 86 et note 34. Selon un document non identifié de GOAR 497: les fidèles recevaient les éponges utilisées dans le rite), on ne comprend pas très bien pourquoi ce même autel était revêtu en si grand secret. Pour une étude sur le rapport existant entre le Suaire de Turin et le *Mandîlion* d'Edesse, arrivé à Constantinople en 994, cf.: I. Wilson, *Eine Spur von Jesus*, Freiburg-Bassel-Wien 1980 et D. Cerbelaud, *L'évolution de la «Légende d'Abgar» et les origines de l'iconographie chrétienne*, Contacts 122 (Paris 1983) 49-71. Sur la couverture de l'autel cf. aussi P. Specq, *Die ἐνδυτή: literarische Quellen zur Bekleidung des Altars in der byzantinischen Kirche*, Jahrbuch der österreichischen Gesellschaft 15 (1966) 323-375. Selon A. Vogt, Constantin vii Porphyrogénète, *Le livre des cérémonies* (= Collection byzantine) Paris 1935,

encense et [aussitôt: HAG] on ouvre l'église. Il n'y a pas de lecture avant les vêpres([13]), mais (aussitôt) les trois *antiphôna*:

Incline [*Seigneur*: HAG] (Ps 85),
le «dernier»([14]) et
Seigneur [*j'ai crié*: HAG] (Ps 140).

Le patriarche accompagné des «célébrants»([15]) fait son entrée avec l'évangéliaire, le [grand: HAG] encensoir et trois chandeliers; il monte au trône (de l'abside); on dit ensuite le *prokeimenon*, 4e ton plagal: Ps 65,4; 1er stique: Ps 65,1-2. La première lecture: Gen 1,1-5. Et après la première lecture, le patriarche va aussitôt au «Baptiste» (grand baptistère dédié à S. Jean Baptiste) et là il administre le baptême [HAG: puis le patriarche descend du trône et va au grand baptistère([16]). Il

---

t. I, 11, la couverture de l'autel comportait une image qui était l'objet d'une vénération spéciale. Sur le «voile» de l'autel de Ste.-Sophie cf. BER 138.

([13]) Nous avons déjà rencontré cette lecture ou «pré-lection» de préparation à l'office lui-même, entre les Matines et la *Tritoektí*, dans l'article cité dans la note 7: *Les prières presbytérales de la Tritoektí*..., 336 et note 5. Cf. MAT, 315: Index liturgique, προανάγνωσις (*Praelectio*, «lecture d'attente avant un office»). Cette lecture semble avoir été habituelle avant n'importe quel office, même avant la messe. On lisait l'Écriture, les Pères ou les vies des Saints selon les cas.

([14]) L'*antiphônon teleutaion* était le dernier des 7 *antiphôna* variables chantés aux Vêpres de l'office *asmatikos* entre les deux *antiphôna* fixes: le Ps 85 et le 140. Le *teleutaion* se chantait uni au Ps 140. Les jours de fête on supprimait les six premiers *antiphôna* variables et il ne restait que le «dernier», entre les deux *antiphôna* fixes. Cf. notre *L'office de l'Asmatikos Hesperinos («vêpres chantées») de l'ancien Euchologe byzantin*, OCP 44 (1978) 393 ss.; et aussi MAT, 321: Index liturgique: τελευταῖον (*Postremum*, dernier): «dernier antiphone de la *psalmodia currens* des vêpres ou de l'orthros».

([15]) Le mot ἱερεύς devrait se traduire par *sacerdos* et non pas par *presbyter* (prêtre). En effet, dans l'ancien Euchologe, *hiereus* peut souvent signifier *évêque* ou *patriarche*. Cf. aussi R. Taft, *The Pontifical Liturgy of the Great Church according to a Twelfth-Century Diataxis in Codex Br. Mus. Add. 34060*, OCP 45 (1979) 296, note 50. De conséquence nous traduirons toujours *hiereus* par «*célébrant*».

([16]) Sur les deux baptistères de Sainte-Sophie cf. EVO 38, note 22, et aussi *L'office de l'Asmatikos Hesperinos*... (supra, note 14) OCP 44 (1978) 127, note 55. Ils sont décrits par E. Ἀντωνιάδης, *Ἔκφρασις τῆς Ἁγίας Σοφίας*, Ἀθῆναι 1907-9; plan général: v. I, 17. Cf. aussi W. R. Lethaby-H. Swainson, *The Church of Sancta Sophia Constantinople*, London, N.Y. 1894; et BER 132. Le premier baptistère de Sainte-Sophie (ainsi que de l'actuelle église de Justinien et de celles qui l'avaient précédé) était bien l'édifice rond encore existant à l'angle Est de l'église, et qui deviendra plus tard le σκευοφυλάκιον (cf. nos articles *L'Office de l'Asmatikos Hesperinos*... OCP 44, 1978, 126; et N. D. Uspenskii, *L'office de la veillée nocturne dans l'Église Grecque et dans*

revêt un *sticharion* blanc, entre dans le (lieu du) bassin et, comme d'habitude, encense trois fois en faisant le tour du saint bassin assisté par les diacres, et il célèbre selon le rituel les «illuminations» du baptême. Entre-temps dans l'église on fait les autres lectures, c.-à-d., la seconde lecture (qui est) la prophétie d'Isaïe: Is 60,1-16...].

b) Le Praxapostolos *Dresde 104* (DRE)([17]):

Quand vient l'heure, ceux qui sont chargés de faire l'invitation, sortent

---

l'Église Russe, OCP 42, 1976, 135; Lethaby 19 et 183; F. Dirimtekin, *Le skevophylakion de Sainte-Sophie*, REByz 19 (1961) 390 ss, qui croit que ce bâtiment est du V[e] siècle, antérieur aux constructions de Théodose II). Le grand baptistère (Antôniadîs, I, 123-130) fut construit par Justinien avant même l'église de Sainte-Sophie, en qualité d'oratoire dédié à S. Jean Baptiste, à côté du *mîtatôrion* (pavillon réservé à l'empereur) et à côté de l'horloge. C'est le bâtiment encore existant à l'angle Ouest de Sainte-Sophie et qui a la forme octogonale classique des baptistères. Selon HAG (cf. supra note 11) il possédait un bassin ou κολυμβήθρα, mais selon DRE il en possédait deux: un pour les femmes et un pour les hommes; et nous verrons encore une troisième solution dans les euchologes: un bassin divisé par une tenture. Il est évident que le bassin n'existait pas quand l'édifice n'était que l'oratoire de S. Jean Baptiste, nom qu'il conservera d'après PAT même après être devenu baptistère. Le petit baptistère (Antôniadîs, II, 160) qui ne possédait qu'une vasque ou petit bassin (φιάλη, à ne pas confrondre avec celle du λουτήρ – cf. MAT I, 182 – ou μεσαύλιον – cf. BAR p. 240 et BES f. 64[v] –: fontaine de l'atrium principal où l'on bénissait l'eau le 5 janvier; cf. Lethaby 189 et Antôniadîs, I, 17) nous est décrit par un pèlerin russe anonyme peu avant la chûte de Constantinople, entre 1424 et 1453: «*Derrière l'autel de Sainte-Sophie est située l'église de Saint Nicolas... Près de là, devant la porte située derrière le grand-autel de Sainte-Sophie, se trouve l'endroit où l'on bénit l'eau; il y a là un bassin en ardoise verte dans lequel on plonge la croix. Un toit couvert de plomb surmonte ce bassin; c'est là aussi qu'on baptise les empereurs; quatre cyprès et deux palmiers croissent en ce lieu«*»: B. Khitrowo, *Itinéraires en orient*, Genève 1889, I, IX, 228-9. Nous verrons plus tard que le grand baptistère était réservé aux baptèmes du soir du Samedi Saint et du matin de l'Epiphanie, tandis que le petit servait à ceux du matin du Samedi des Rameaux, du même Samedi Saint et du Dimanche de la Pentecôte.

Pour d'autres détails sur l'histoire du baptistère de Sainte-Sophie cf. M. F. Castelfranchi, Βαπτιστήρια. *Intorno ai più noti battisteri dell'Oriente*, Roma 1980, 27-30, qui cite et critique S. Eyce, *Le baptistère de Sainte-Sophie d'Instanbul*, Atti del IX Congresso Internazionale di Archeologia Cristiana, Roma 1975, 257-73.

([17]) DRE 132... = DMITR-D 160-1:

И когда наступит время, приходят из крестильницы через нарфикс в царские двери назначенные для приглашения. Во время их молитвы, чтецы, идущие впереди иереев, возглашают: первий «Повелите», второй: «недельные». И когда иподиаконы раздвинут занавесы (τὰ κιονόβηλα) у кивория и откроют святую трапезу, начинается литургия. По исполнении предначинательного псалма, патриарх идет в царские врата и совершается вход с евангелием, кадилом и тремя подсвечниками (μανουάλια), при пении «Господи воззвах». После кафедры на горнем месте (μετὰ τὸ γενέσθαι τὴν ἄνω καθέδραν), поется прокимен: «Вся земля» со стихами, и читается первая великосубботная паремия. При начале второй паремии, патриарх берет из рук второго диакона евангелие, лежавшее на правой стороне, и, поцеловав его, полагает на кафедру (ἐν τῷ συνθρόνῳ) вместо себя, и удаляется с подсвечниками (μετὰ μανουαλίων) через скевофилакию в великую крещальню (ἐν τῷ μεγάλῳ βαπτιστηρίῳ) для совершения крещения. В отсутствие патриарха, его заменяет второй из священников, но идет он в крещальню без подсвечников. Прежде чем вступить в крещальню, патриарх садится в передней комнате (ἐν τῷ ἀνωτέρῳ οἰκήματι, по Гоару: ἐν τῷ ἀποδυτῷ) и переоблачается в белые одежды для крещения, а затем, войдя внутрь крещальни, кадит две купели, предназначенные для мужчин и женщин, и благословляет их свечами. Архидиакон произносит ектенью об освящении воды, а патриарх, прочитав про себя начало молитвы, по окончании ектеньи, возглашает громко: «Велий еси, Господи». При словах молитвы: «И страшное сопротивным» останавливается патриарх, сходит к купелям, дует на воду и благословляет её в обеих купелях, и, поднявшись на обычное место, продолжает: «Да сокрушатся под знамением креста». Мальчики крестятся в правой купели, а девочки в левой.

du baptistère traversant le *narthex* et arrivent aux portes royales([18]). Pendant leur prière, les lecteurs qui précèdent les célébrants, disent à haute voix, le premier: *Procédez*!([19]), le second: *Hebdomadaires*! Et

---

([18]) A Sainte-Sophie il fallait distinguer entre les «portes royales» (βασιλικαὶ, μεγάλαι ou ὡραῖαι πύλαι) qui conduisaient du *narthex* à l'intérieur de la nef, et les «portes saintes» (ἁγίαι θύραι ou ἅγια θύρια) qui étaient celles de l'enceinte du sanctuaire. Il y avait encore un «porte belle» (ὡραία πύλη au sing.) qui conduisait de l'*exonarthex* au *narthex*. Cf. la II[e] partie de cette série sur les Sacrements: OCP 49 (1983) 291, note 9: EBE 79 (TRE, 324): πρὸ τῶν τοῦ ναοῦ πυλῶν; *ibidem* 295, note 11: EBE 79[v] (TRE, 327): πρὸ τῶν πυλῶν et EBE 80[v] (TRE, 330): εἰς τὸ θυσιαστήριον ἀπάγει... παρ' ἑκατέρα τῶν ἁγίων θυρῶν... τίθησι τὸ παιδίον ἐπὶ τὰς θύρας τοῦ θυσιαστηρίου. Cf. aussi Taft (note 15) 284, note 12, et MAT, Index liturgicus, 318, où πύλαι μεγάλαι correspondent à πυλῶνες ou à μέσοι πυλῶνες et à εἴσοδος τῆς ἐκκλησίας ou simplement à εἴσοδος.

([19]) Повелите (повели) correspond au grec: Κελεύσατε (κέλευσον) et au latin: *Jubete* (*jube*). Cet impératif se retrouve encore aujourd'hui soit dans la messe à la fin du trisagion, soit aux ordinations majeures, lorsque le candidat est conduit vers l'autel. C'est une formule stéréotypée d'exhortation à agir et elle n'est pas réservée au seul champ liturgique. En français courant nous dirions: *Allez-y*, ou *S'il vous plaît*. Cf. *Dictionnaire Grec-Français* de M. A. Bailly au mot κελεύω.

lorsque les sous-diacres ont retiré les tentures du baldaquin (de l'autel) et ont découvert la sainte table, la liturgie commence. Après le psaume d'introduction, le patriarche se dirige vers les portes royales et fait son entrée avec l'évangéliaire, l'encensoir et trois chandeliers au chant du *Seigneur, j'ai crié* (Ps 140). Après qu'il s'est installé sur le trône supérieur, on chante le *prokeimenon: Toute la terre* (Ps 65,4), avec les versets, et on lit la première lecture du Samedi Saint. Au début de la deuxième lecture, le patriarche prend des mains du second diacre l'évangéliaire placé à droite et l'ayant baisé, le dépose sur le trône à sa propre place, puis il va avec les chandeliers en passant par le *skeuophylakion* jusqu'au grand baptistère pour célébrer le baptême. En l'absence du patriarche, le second «célébrant» le remplace, mais celui-ci va au baptistère sans chandeliers. Avant d'entrer dans le baptistère, le patriarche s'assied dans la chambre supérieure et là il revêt les vêtements blancs du baptême; ensuite il entre à l'intérieur du baptistère, encense les deux bassins destinés aux hommes et aux femmes et les bénit avec les cierges. L'archidiacre dit la litanie de la consécration de l'eau tandis que le patriarche ayant dit en secrét le début de la prière, à la fin de la litanie dit à haute voix: *Grand es-tu Seigneur...* Et ayant prononcé les paroles (de la prière): *Et terrible aux adversaires*, il s'arrête, descend vers les bassins, souffle sur l'eau et la bénit dans les deux bassins, puis étant remonté à sa place habituelle il continue: *Que soient écrasées sous le signe de la Croix...* Les garçons sont baptisés dans le bassin de droite, les fillettes dans celui de gauche.

B. — Données de l'Euchologe constantinopolitain: B5)1°.

L'Euchologe nous fournit le texte des trois prières sacerdotales (dites par le patriarche), celui de la litanie ou *synaptí* diaconale qui les précède et les rubriques qui les accompagnent. Nous donnerons le texte intégral de toutes les rubriques dans l'apparat critique au texte grec de BES, en note, tandis que dans le texte principal en français nous ne relèverons que les variantes plus importantes comportant des détails nouveaux par rapport à BES.

La litanie qui précède les prières présente trop de variantes de codex à codex pour que nous puissions en faire état. Nous rapportons le texte, identique, de BES et de EBE et qui ne contient que 9 intentions de demande, tandis que les euchologes imprimés en contiennent 20. En note nous donnerons la litanie de BAR avec 12 demandes. Nous nous arrêterons un peu plus sur la question dans l'essai de commentaire qui suivra le texte de l'Euchologe; il ne sera publié que dans un prochain fascicule de la revue.

Les prières sont au nombre de trois. La première ou [B5 : 1] est une prière préparatoire, ou d'apologie, dite entièrement à voix basse

par le célébrant (*hiereus* dans le texte, mais cf. supra note 15). Nous verrons qu'elle n'est pas particulière au rite byzantin, puisqu'on la trouve aussi comme prière préparatoire à la bénédiction de l'eau dans la tradition alexandrine et comme prière préparatoire à la consignation des catéchumènes dans la tradition syro-occidentale.

La deuxième prière, [B5 : 2], est celle de la bénédiction de l'eau; elle possède une structure tripartite bien marquée, ce qui nous permet de la diviser en trois sections pour faciliter son étude: [B5 : 2-I] [B5 : 2-II] et [B5 : 2-III]. Elle nous rappelle la forme classique des anaphores de type antiochéen du IVe siècle[20] même si elle est dépourvue du dialogue initial et du *Sanctus*, qui aurait pu cependant trouver sa place à la fin de [B5 : 2-II][21].

[B5 : 2-I] et [B5 :2-II] constituent la partie anamnétique de l'«anaphore», [B5 : 2-III] la partie épiclétique. D'après le schéma de C. Giraudo, applicable d'ailleurs à la plupart des anciennes prières (anaphores ou non), il faudrait la classer dans le type des «anaphores épiclétiques», puisque son *locus theologicus* ou embolisme d'institution (ici Isaïe 1,16) se trouve inséré dans la partie épiclétique, cf. infra p. 83, n° 62[22].

[B5 : 2-I] et [B5 : 2-II] se retrouvent mot à mot (nous l'avions déjà signalé: EVO 55-57) dans les deux premières parties de la bénédiction de l'eau du jour de la Théophanie; identique aussi, le début de la troisième partie de cette même prière et de notre [B5 : 2-III]. H. Scheidt, qui a publié les deux prières en parallèle, en les comparant avec d'autres textes fort semblables de la bénédiction de la

[20] Cf. L. BOUYER, *Eucharistie*, Paris 1966, 244-5; et A. RAES, *Anaphorae Orientales* (= A. HÄNGGI-I. PAHL, *Prex Eucharistica*, Fribourg 1968) 204-373.

[21] Il existe dans d'autres traditions liturgiques des prières de bénédiction de l'eau baptismale en forme d'anaphore et aussi avec dialogue d'introduction et *Sanctus*: de type antiochéen, celle des Maronites attribuée à Jacques de Saroug (JS dans BRO-S 17: ASS-II 335-9, DEN 343-5) et celle présentée par S. BROCK, *A New Syriac Baptismal Ordo Attributed to Timothy of Alexandria*, Le Muséon 83, 1970, 382-4; de type alexandrin: DEN 205-7 (ASS-II 170-6), DEN 219 (ms de Renaudot: cf. DEN 7), DEN 227-9. Avant la réforme de Vatican II, la bénédiction de l'eau baptismale du Missel Romain était elle aussi précédée par le dialogue eucharistique.

[22] C. GIRAUDO, *La struttura letteraria delle preghiera eucaristica. Saggio sulla genesi letteraria di una forma. Toda veterotestamentaria, b^{e}raka giudaica, anafora cristiana*, (= Analecta Biblica 92) Roma 1981, spec. 273-5.

Théophanie chez les Syriens, les Coptes, les Arméniens et les Éthiopiens et de la bénédiction baptismale chex les Syriens, croit pouvoir affirmer que la prière de l'eau baptismale dépend de celle de la Théophanie. H. Engberding avec un peu trop de facilité pense pouvoir démontrer le contraire; S. Brock semble accepter ce dernier point de vue([23]). Le problème est par trop compliqué, surtout si l'on fait entrer en jeu, et il le faut bien, la fameuse prière «découverte» par Engberding dans Goar, notre B5^{III}) des euchologes constantinopolitains([24]), dont la partie épiclétique coïncide avec la presque totalité de notre [B5 : 2-III]. Nous y reviendrons plus tard, quoique dès maintenant nous soyons d'avis qu'il faudrait des études plus étendues que celles de Scheidt et d'Engberding pour s'y retrouver parmi le casse-tête chinois des emprunts mutuels des prières de bénédiction de l'eau en Orient, et peut-être en Occident. On peut supposer l'existence d'un fonds commun de prière de bénédiction de l'eau, repris et remanié par chaque tradition. Nous penserions justement à B5^{III}) comme texte le plus proche de cette hypothétique prière archétype. Elle est toute entière adressée à Dieu plus qu'au Père, avec des allusions naturellement au Christ et à l'Esprit dans la partie épiclétique.

[B5 : 2-I] est aussi adressée à Dieu créateur sans aucune allusion trinitaire. [B5 : 2-II], adressée au Fils, est consacrée à son économie du salut, mais vers la fin de la section elle semble s'adresser de nouveau à Dieu, ou au Père qui envoie l'Esprit sur les eaux du Jourdain. [B5 : 2-III] dans les rédactions syriaque et ancienne byzantine (BAR) est adressée de nouveau à Dieu, cette fois Dieu le Père. Les mss byzantins plus récents (BES etc) continuent à l'adresser au Fils, comme font aussi les imprimés, d'où une quantité considérable de

([23]) SCH 33. ENG 290. BRO-S 45, note 1.

([24]) Cf. notre *Les sacrements*... (1), OCP 48 (1982) 292, 300, [311], 318: BES 59-59^{v} (STA 154-5); POR 88-88^{v} (ALM-K 28, JAC 147); COI def. (DUN 3, cf. DMTR 998); EBE 92^{v}-93 (TRE 369); [*Coresius* (GOAR 303)]: Κύριε ὁ Θεὸς ὁ παντοκράτωρ ὁ πάσης κτίσεως, etc: note 26, p. 85. Il est étonnant que GOAR qui, en rapportant le rite B5^{II}): *In reliquis vero festis... in ecclesiam inducit* selon BES (GOAR «292»: 293), est arrivé sur le même f. 59 jusqu'au au début de B5^{III}), ait ignoré cette prière de BES, en allant la chercher dans un ms beaucoup plus récent, qui la rapporte avec quelque variante (cf. note 26) comme prière en cas de mort. Le texte de GOAR est la seule source de ENG.

variantes pour mettre à la seconde personne tout ce qui se rapporte au Fils, sans que toujours les codex réussissent à maintenir une ligne logique. Nous avons choisi le texte de BAR pour cette partie de la prière en ajoutant naturellement les variantes des autres mss. Nous donnerons aussi les variantes de ZER en faisant remarquer ses quelques lacunes importantes pour la compréhension même du rite actuel.

À [B5 : 2], dite à haute voix dans sa totalité, suit la prière de bénédiction de l'huile pré-baptismale, [B5 : 3], qui est une prière de *kephaloklisia* en s'inclinant vers l'huile qu'on est en train de bénir. Il est normal qu'une prière de l'Euchologe soit accompagnée d'une prière de *kephaloklisia*, qui complète le sens de la première. Le cas d'une prière de *kephaloklisia* changeant de thème et surtout d'objet, devenant elle-même une nouvelle action plutôt que le complément de la première, nous semble exceptionel. Le fait de s'incliner vers un objet plutôt que vers le Seigneur est encore plus étrange. Même les prières de *kephaloklisia* des liturgies eucharistiques de Basile et de Chrysostome, qui sont une espèce de pont entre l'anaphore et la communion, prévoient une inclination de la tête vers le Seigneur et non précisément vers les dons eucharistiques, chose qui aurait pu sembler assez logique.

Puisque dans [B5 : 1] [B5 : 2-I] [B5 : 2-II] et [B5 : 3] le texte des mss et des imprimés est pratiquement le même, à part quelques variantes peu importantes, nous ne donnerons de leur texte grec que les *incipit* et les *explicit*, en renvoyant pour le texte entier à l'Euchologe de Venise-Athènes, que nous appelons ZER. Pour la troisième section de la prière de bénédiction de l'eau, [B5 : 2-III], vu la quantité importante de variantes et corruptions du texte, nous donnerons celui-ci en entier selon BAR et nous mettrons entre guillements les endroits les plus critiques, en renvoyant le lecteur à l'apparat critique pour les autres codex.

Nous ajoutons en appendice la partie anamnétique, c.-à-d. la première partie, de la mystérieuse prière B5^{III}); mais nous omettons sa seconde partie, épiclétique, comme font les mss eux-mêmes qui renvoient à [B5 : 2-III].

Nous présentons bien entendu une traduction française complète de la *synaptî* et de toutes les prières de BES (BAR), ainsi qu'une synthèse des rubriques des différents mss.

Comme d'habitude, notre traduction sera plus littérale que littéraire; que le lecteur veuille bien ne pas nous en tenir rigueur.

Le texte de l'Euchologe Bessarion (BES) (Grottaferrata G.b.I, 53v-57v)(25).

B5) 1°: Prières du saint baptême [des saints baptêmes: POR EBE] **que dit le patriarche** [*hiereus*: BAR POR SIN, G.b. VII, G.b. XIV] **une fois accomplies les choses dites antérieurement: précisément le soir du Samedi Saint.**

Après l'entrée du Lucernaire et après s'être assis pour la première fois au siège (cathedra), *au début de la deuxième lecture*: Illumine-toi (*Is 60,1*) [les lectures habituelles ayant été proclamées: POR], *le patriarche descend du trône, pénètre par la sacristie* (skeuophylakion) *dans le vestiaire du grand baptistère, se change en revêtant un vêtement* (stolî) *blanc et des chaussures blanches, et l'on va au bassin* (kolymbîthra). *Il fait un encensement tout autour et, ayant rendu l'encensoir, il bénit trois fois avec les cierges en priant. L'archidiacre* [diacre: BAR; archidiacre d'abord, puis diacre: BES EBE POR] *fait la collecte* (synaptî) [diakonika: BAR SIN, G.b. VII; prière complète, intercession (deîsis): POR; prière: EBE BAR]:

1°. En paix prions le Seigneur.
2°. Pour la paix qui vient d'en haut et pour la...
3°. Pour le sacerdoce, la charge et la permanence
de notre archevêque N. ainsi que pour l'œuvre de ses mains,
prions le Seigneur.
4°. Pour que cette eau [ces eaux: BAR] soit sanctifiée
par la puissance, l'opération et la visite du Saint-Esprit...
5°. Pour que lui soit envoyée d'en haut la grâce de la rédemption,
la bénédiction du Jourdain, (prions) le Seigneur.
6°. Pour ceux qui maintenant s'approchent de la sainte illumination
et pour leur salut, prions le Seigneur.

(25) **BES 53v-57v** (GOAR «291-292»: 292-293; ASS-II 129; STA 142-149) [BAR 193-210 (GOAR «292»: 293-295; ASS-II 130; CON 397-403; ANS 124-129). POR 80-86 (ALM-K 14-22; JAC 137-142). SEV incompl. 50-51 (ALM-K 20). SIN 87v-93 (DMTR 53-54). EBE 86-91 (TRE 348-358). *Sinai 956* def. usque ad [B5:2-III] (DMTR 16). *Sinai 973* 49v-53 (DMTR 92). *Sinai 960* 29-33v (DMTR 194). *Grottaferrata G.b.VII* 51v-55v (PAS 139-140). *Grott.G.b.XIV* 22-25v. Cf. *Vatopedi 324* = DMTR 373-374; varia = PRI 12-13. ZER 137-141; ROM 152-156; PAP 98-102; GOAR 287-290; MER 341-347; GUI 41-47]:

7°. Pour que cette eau devienne pour eux bain de régénération,
rémission des péchés et vêtement d'incorrupion,
prions le Seigneur.
8°. Pour être délivrés, eux et nous, de toute affliction,
colère et contrainte...
9°. (Faisant mémoire) de notre toute sainte, pure, très-bénie Dame...

*Pendant qu'on dit cela, le célébrant (hiereus) dit en secret cette prière pour lui-même [se tenant près du bassin; à la fin il ne prononce pas à haute voix (la doxologie) et il dit en secret l'*Amen.: POR]:

[**B5 : 1**]: ZER 137:

1 Dieu miséricordieux et compatissant (*cf. Ex 33,6*),
2 qui sondes les cœurs et les reins (*Ps 7,10*),
3 et qui seul [BAR *omet*: seul] connais les secrets des hommes
(*cf. Job 7,20; Ez 11,5; Ps 43,22*),
4 car rien n'est caché devant toi (*cf. Hebr. 4,13*),

53v **B5)1°: Εὐχαὶ τοῦ ἁγίου βαπτίσματος[1] ἃς λέγει ὁ πατριάρχης προηγησαμένων**
τῶν εἰρημένων· μάλιστα[2] τῷ ἁγίῳ σαββάτῳ ἑσπε⌈έρας⌉. *Μετὰ τὸ γενέσθαι τὴν*
εἴσοδον τοῦ λυχνικοῦ καὶ τὴν α΄[3] καθέδραν, ἀρξαμένου τοῦ β΄[4] ἀναγν⌈ώσματος⌉
τοῦ· Φωτίζου, *κατερχόμενος ὁ πατριάρχης ἀπὸ τοῦ συνθρόνου, εἰσέρχεται διὰ τοῦ*
σκευοφυλακίου ἐν τῷ ἀποδυτῷ τοῦ μεγάλου βαπτιστηρίου, καὶ ἀλάσσων βάλλει
λευκὴν στολὴν καὶ ὑποδήματα λευκά, καὶ ἀπερχόμεθα[5] ἐν τῇ κολυμβήθρᾳ. Θυμιᾷ
54 *κύκλω ‖ καὶ ἀποδιδοὺς τὸν θυμιατὸν[6] σφραγίζει εὐχόμενος[7] μετὰ[8] κηρῶν τρί-*
τον[9]. Γινομένης ὑπὸ[10] ἀρχιδιακόνου συναπτῆς[11]· Ἐν εἰρήνῃ τοῦ Κυρίου δεηθῶ-

1 του αγιου βαπτισματος] των αγιων βαπτισματων EBE. 2 μαλιστα add δε EBE. 3 α′] πρωτην EBE. 4 β′] δευτερου EBE. 5 απερχομεθα] απερχομενος EBE. 6 θυμιατον add προσκυνει και EBE. 7 ευχομενος om EBE. 8 μετα add των EBE. 9 τριτον] γ′ EBE. 10 υπο add του EBE. 11 συναπτης] ευχης EBE]. Ευχαι του αγιου... συναπτης] Διακονικα του αγιου σαββατου (GOAR CON: τ.α. Σαββα – sic –) εις το βαπτισαι BAR] Ευχη των αγιων βαπτισματων γινομενη τω αγιω σαββατω εσπερας. Μετα το γενεσθαι την εισοδον του λυχνικου και ρεθηναι τα εξ εθους αναγνωσματα εξερχεται ο ιερευς εκ του αγιου θυσιαστηριου και αλλασσει και φορει ασπρα και ουτως απερχεται εν τη κολυμβηθρα και θυμια κατα το συνηθες και μετα το θυμιασαι αυτον και αποδουναι τον θυμιατηρα γινεται ευχη υπο του αρχιδιακονου τελεια POR] Διακονικα εις το βαπτισμα SIN] Και ευθεως εισερχεται εις τον λουτηρα ο ιερευς θυμιων και αρχεται ο

5 mais tout est devoilé et exposé à tes yeux (*idem*);
6 qui connais [aussi: BAR] ce qui me concerne:
7 ne me prends pas en aversion
8 et ne détourne pas de moi ta face
(*cf. 2 Chr 6,42; Ps 26,9; Ps 101,3; Ps 142,7*),
9 mais néglige plutôt (πάριδε)
[laisse de côté: παρένεγκε: BES BAR]
mes erreurs en ce moment;
10 (Toi) qui ne tiens pas compte des péchés des hommes
en vue de (leur) conversion (*cf. Sap 11,23*),
11 lave aussi la souillure de mon corps et l'impureté de mon âme,
12 sanctifie-moi tout entier par ton invisible toute-puissance
et par ta main spirituelle,
13 de peur que prêchant aux autres la liberté (*cf. 2 Petr 2,19*),
et la leur procurant à cause de (leur) foi parfaite
en ton ineffable philanthropie
14 je ne devienne moi-même réprouvé comme esclave du péché
(*cf. Jn 8,34; Rom 6,17; 1 Cor 9,27*).

μεν. Ὑπὲρ τῆς ἄνωθεν εἰρήνης καὶ τῆς. Ὑπὲρ τοῦ ἀρχιεπισκόπου ἡμῶν[12] τοῦ Δ., ἱερωσύνης, ἀντιλήψεως, διαμονῆς καὶ τοῦ ἔργου τῶν χειρῶν αὐτοῦ, τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν[13]. Ὑπὲρ τοῦ ἁγιασθῆναι τὸ ὕδωρ τοῦτο[14] τῇ δυνάμει καὶ ἐν⌜εργ⌝είᾳ καὶ ἐπιφοιτήσει[15] του ἁγίου Πνεύματος[16]. Ὑπὲρ τοῦ καταπεμφθῆναι αὐτῷ[17] τὴν χάριν τῆς ἀπολυτρώσεως, τὴν εὐλογίαν τοῦ Ἰορδάνου, τοῦ Κυρίου. Ὑπὲρ τῶν νυνὶ προσερχομένων τῷ ἁγίῳ φωτίσματι καὶ τῆς σωτηρίας αὐτῶν, τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν. Ὑπὲρ τοῦ γενέσθαι αὐτοῖς τὸ ὕδωρ τοῦτο λουτρὸν παλιγγενεσίας, ἄφε⌜σιν⌝[18] ἁμαρτιῶν καὶ ἔνδυμα ἀφθαρσίας, τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν[19]. Ὑπὲρ τοῦ ρυσθῆναι αὐτούς τε καὶ ἡμᾶς ἀπὸ πάσης

διακων τα διακονικα Γ.β.VII] Και βαλλει θυμιαμα και θυμια τον λουτηρα και λεγει ο διακονος· Ευλογησον δεσποτα. Ο ιερευς· Ευλογημενη η βασιλεια του Πατρος και του Υιου Γ.β.XIV] Sinai 960, 973 sine ulla introductione. 12 ημων om EBE]. Υπερ του δ. προεστωτος ιερεως και των εργων των χειρων αυτου SIN. 13 αρχιεπισκοπου ... δεηθωμεν] αγιου οικου τουτου BAR. 14 το υδωρ τουτο] τα υδατα ταυτα BAR. 15 δυναμει και ενεργεια και επιφοιτησει] επιφοιτησει και ενεργεια BAR. 16 Πνευματος add τ.Κ. δεηθωμεν EBE. 17 καταπεμφθηναι αυτω] καταπεμψαι επ' αυτα BAR. 18 αφεσιν praem perperam εις CON in note c. 19 Υπερ ... προσερχομενων ... Υπερ ... γενεσθαι αυτοις ...] Υπερ του ευλογηθηναι τα υδατα ταυτα τη επιφοιτησει του αγιου Πνευματος τ.Κ.δ. Υπερ το ευλογηθηναι αυτα ως τα Ιορδανου ρειθρα τ.Κ.δ. Υπερ του καταφοιτησαι εν τοις υδασιν τουτοις την καθαρτικην της υπερουσιας τριαδος ευεργεσιαν τ.Κ.δ. Υπερ

15 Non, Maître, seul bon et philanthrope,
que je ne m'en retourne pas humilié et couvert de honte
(*cf. Ps 73,21*),
16 mais envoie sur moi la puissance d'en haut
(*cf. Ps 143,7; Lc 24,49*),
17 et fortifie-moi pour le service (διακονίαν)
de ton grand et céleste sacrement (μυστηρίου)
qui est devant (nous).
18 Donne la forme de ton Christ (μόρφωσόν σου τὸν Χριστόν)
[christ *avec minuscule*: ZER] (*cf. Gal 4,19*),
à ceux qui vont renaître [*sing.*: ZER] par mon indignité;
19 édifie-les [*sing.* ZER] sur le fondement des [tes: ZER] apôtres
et prophètes (*cf. Eph 2,20*),
20 et ne les renverse pas [*sing.* ZER],
21 [mais: ZER] plante-les [*sing.* ZER] comme des plants de vérité
dans ta sainte Église Catholique et Apostolique
22 et ne (les) arrache pas;

θλίψεως, ὀργῆς καὶ ἀνάγκης[20]. Τῆς παναγίας ἀχράντου ὑπερευλογημένης Δεσποίνης ἡμῶν[21]. *Καὶ τούτων λεγομένων, λέγει ὁ ἱερεὺς καθ' ἑαυτὸν*[22] *τὴν εὐχὴν ταύτην ὑπὲρ ἑαυτοῦ·*[23] [B5:1] Ὁ εὔσπλαγχνος καὶ ἐλεήμων Θεὸς ὁ
54v-55 ἐτάζων καρδίας... (ZER 137) ‖ ...ὅπως προκοπτόντων αὐτῶν ἐν εὐσεβείᾳ δοξάζηται καὶ δι' αὐτῶν τὸ πανάγιον ὄνομά σου, τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος, νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων.

του πασαν εν αυτοις του ψυχοκτονου πολεμιου την δυναμιν βυθισθηναι τ.Κ.δ. Υπερ του γενεσθαι αυτα προς καθαρισμον ψυχων και σωματων πασιν (CON πασι) τοις αρυομενοις και μεταλαμβανουσιν εξ αυτου τ.Κ.δ. Υπερ του αναδειχθηναι τους εν αυτω βαπτιζομενους ως τους φωστηρας του ουρανου μη εχοντας σπιλον η ρυτιδα τ.Κ.δ. BAR. 20 αυτους ... αναγκης] ημας BAR] τ.Κ.δ. add EBE. 21 Της παναγιας ... om BAR. 22 καθ' εαυτον om EBE. 23 Και τουτων λεγομενων .. υπερ εαυτου] Ευχη ην ποιει ο ιερευς μελλων βαπτιζειν· ποιουντος του διακονου ευχην επευχεται ο ιερευς καθ' εαυτον λεγων BAR] Και του διακονου λεγοντος την δεησιν ο ιερευς εστως πλησιον της κολυμβηθρας ευχεται καθ' εαυτον την ευχην ταυτην και πληρων αυτην ουκ εκφωνει αλλα και το Αμην καθ' εαυτον λεγει POR] Τουτω δε τελειουμενω ευχεται ο ιερευς καθ' εαυτον την ευχην ταυτην SIN] υπερ εαυτου om EBE (TRE add perperam μυστικως)] Statim post B4): Εν ειρηνη ... Ευχ⌜ην⌝ λεγ⌜ει⌝ ο ιερευς καθ' εαυτον Sinai 973] Statim post B4) oratio [B5:1] nulla praecedente rubrica Sinai 960] Και λεγομενης της συναπτης υπο του διακονου επευχεται ο ιερευς την ευχην ταυτην καθ' εαυτον Γ.β.VII] Εν ειρηνη ..., Της παναγιας ... Του Κυριου δεηθωμεν. Ο

23 afin que progressant dans la piété (εὐσεβείᾳ)
24 à cause d'eux [*sing.* ZER] aussi, ton très saint nom,
du Père et du Fils et du Saint-Esprit, soit glorifié,
maintenant et toujours et dans les siècles des siècles (Amen.).
[BAR *omet*: et toujours... Amen.]
(*Le célébrant dit*) *en secret l'ecphonèse et l'*Amen. *Alors, lorsque l'archidiacre termine le*: (Faisant mémoire) de notre toute sainte, pure...
(*le célébrant*) *commence à haute voix*:

Ἀμήν. *Καθ' ἑαυτὸν δὲ καὶ τὴν ἐκφώ⌈νησιν⌉*[24] *καὶ τό·* Ἀμήν. *Εἶτα πληροῦντος τοῦ*
ἀρχιδιακόνου· Τῆς παναγίας ἀχράντου, *ἀπάρχεται ἐν ἐκφω⌈νήσει⌉·*[25] [B5:2-I]
Μέγας εἶ Κύριε καὶ θαυμαστὰ τὰ ἔργα σου... (ZER 138 sed sine iteratione)
55v ‖ ... φόβῳ τῆς ἀπροσίτου σου δόξης κατακαλύπτεται. [B5:2-II] Σὺ γὰρ Θεὸς
56 ὢν ἀπερίγραπτος... (ZER 139 cum 2 variant. minor.) ... τὰς τῶν ‖ ἐκεῖσε
ἐμφωλευόντων συνέτριψας δρακόντων. [B5:2-III] (BAR 201): Αὐτὸς οὖν
φιλάνθρωπε βασιλεῦ, παρέσο καὶ νῦν διὰ τῆς ἐπιφοιτήσεως τοῦ ἁγίου σου
Πνεύματος καὶ ἁγίασον τὸ ὕδωρ τοῦτο· καὶ δὸς αὐτῷ τὴν χάριν τῆς ἀπο-
λυτρώσεως, τὴν εὐλογίαν τοῦ Ἰορδάνου. Ποίησον αὐτὸ ἀφθαρσίας πηγήν,
ἁγιασμοῦ δῶρον, ἁμαρτημάτων λυτήριον, νοσημάτων ἀλεξ⌈η⌉τήριον[26], δαί-
μοσιν ὀλέθριον, ταῖς ἐναντίαις δυνάμεσιν ἀπρόσιτον, ἀγγελικῆς ἰσχύος
πεπληρωμένον. Φυγέτωσαν ἀπ' αὐτοῦ «πάντες»[27] οἱ ἐπιβουλεύοντες τῷ
πλάσματί σου· ὅτι τὸ ὄνομά σου Κύριε ἐπεκαλεσάμην τὸ θαυμαστὸν καὶ
ἔνδοξον καὶ φοβερὸν[28] τοῖς ὑπεναντίοις. *Καὶ ἐμφυσᾷ εἰς*[29] *τὸ ὕδωρ τρίτον*[30],

---

ιερευς την ευχην Γ.β.XIV. 24 εκφωνησιν EBE. 25 και αει και... εν εκφω (εκφωνησει EBE)] Δει ειδεναι οτι ουδε ταυτα επι τελους (τελος CON) εκφω. (εκφωνως CON) ο ιερευς αλλα και το Αμην καθ' εαυτον λεγει. Μετα δε το πληρωσαι τα διακονικα το. διακονο. (του διακονου CON) ο ιερευς εκφων. λεγων BAR] Ο διακονος· Αντιλαβου σωσον, και· Της παναγιας. Ο λαος· Σοι Κυριε. Ο διακονος· Προσχωμεν. Ο ιερευς POR] Δει δε ειδεναι οτι ουδε επι τελους εκφωνει αλλα και το Αμην καθ' εαυτον λεγει ο ιερευς. Μετα δε το πληρωσαι λεγει SIN] Δει δε ειδεναι οτι ουδε ταυτα επι τελους εκφω. αλλα και το Αμην καθ' εαυτον λεγει. Ευθ. λεγ. ευχ. των αγιων βαπτισματων Sinai 973] Χρη δε γινωσκειν οτι αυτην την ευχην κατα μυστηριον την (την om DMTR) λεγει αλλα και το Αμην. Και ευθυς τα διακονικα· Εν ειρηνη..., Της παναγιας... Την ευχην ταυτην οφειλει λεγειν μεγαλοφωνως Sinai 960] Και το Αμην καθ' εαυτον λεγων. Και μετα το πληρωσαι τον διακονον την συναπτην απαρχεται ο ιερευς την ευχην ταυτην των βαπτισματων λεγων ουτως Γ.β.VII] Αμην. Του Κυριου δεηθωμεν. Η ευχη Γ.β.XIV. 26 αλεξιτηριον BAR BES EBE POR. 27 παντες add BAR, Sinai 960, Γ.β.VII, XIV et rédaction syriaque. 28 θαυμαστον-ενδοξον-φοβερον] φ.-ε.-θ. Sinai 973, 960 29 εις om Sinai 960. 30 τριτον om

[B5 : 2-I]: ZER 138:

1 Grand es-tu, Seigneur (*cf. Judt 16,13; Ps 47,1; 95,4*),
2 et tes œuvres sont admirables (*cf. Tob 12,22; Sir 11,4*);
3 et nulle parole ne suffira pour chanter tes merveilles
[ZER: *trois fois*].
4 C'est toi qui amenant toutes choses
par ta volonté, du néant à l'existence (*cf. Sap 1,14*),
5 par ton pouvoir tu soutiens la création
6 et par ta providence diriges le monde (*cf. Sap 14,3; 15,1*);
7 c'est toi qui des quatre éléments as combiné la création;
8 qui des quatre saisons as couronné le cycle de l'année
(*cf. Ps 64,12; Sap 7,19*);
9 c'est devant toi que tremblent
toutes les puissances intelligentes;

καὶ σφραγίζει τῷ δακτύλῳ[31] *τρίτον, καὶ λέγει πάλιν*[32]*·* Συντριβήτωσαν ὑπὸ τὴν
σημείωσιν τοῦ τύπου τοῦ σταυροῦ «τοῦ Χριστοῦ σου»[33] πᾶσαι αἱ ἐναντίαι
δυνάμεις· «ὑποχωρησάτωσαν»[34] ἡμῖν πάντα τὰ ἐναέρια καὶ ἀφανῆ εἴδωλα
καὶ μὴ ὑποκρυβήτω[35] τῷ ὕδατι τούτῳ[36] δαιμόνιον σκοτεινόν, μηδὲ[37] συγκα-
56v ταβήτω τῷ βαπτιζομένῳ[38], δεόμεθά σου Κύριε, πνεῦμα πονηρόν[39] ‖ σκότω-
σιν «λογισμῶν»[40] καὶ ταραχὴν διανοίας ἐπάγ⌈ο⌉ν[41]. Ἀλλά σύ, δέσποτα τῶν
ἁπάντων, ἀνάδειξον τὸ ὕδωρ τοῦτο· ὕδωρ ἀναπαύσεως, ὕδωρ ἀπολυτρώ-
σεως[42], ὕδωρ ἁγιασμοῦ, καθαρισμὸν[43] μολισμοῦ[44] σαρκὸς καὶ πνεύματος,
ἄνεσιν δεσμῶν, ἄφεσιν παραπτωμάτων, φωτισμὸν ψυχῶν, λουτρὸν παλιγγε-
νεσίας[45], υἱοθεσίας χάρισμα, ἔνδυμα ἀφθαρσίας[46], ἀνακαινισμὸν πνεύμα-
τος[47], πηγὴν ζωῆς[48]. Σὺ γὰρ εἶπας Κύριε· λούσασθε καὶ[49] καθαροὶ γένεσθε[50],

---

SIN. 31 δακτυλω add αυτου BAR] τω δακτυλω om Γ.β.VII] τω δακτυλω τριτον και om Γ.β.XIV. 32 παλιν om BAR SIN EBE, Sinai 973, Γ.β.VII, XIV] και παλιν λεγει POR. 33 του Χριστου σου om BES, Γ.β.VII] τ.Χ. om POR EBE SIN ZER] του σταυρου σου τον τυπον Sinai 960. 34 υποχωρειτωσαν BES. 35 αποκρυβητω Γ.β.VII. 36 τουτω om Sinai 973. 37 μηδε] μη SIN. 38 τω βαπτιζομενω] τοις εν αυτω βαπτιζομενοις Γ.β.XIV. 39 πονηρον] σκοτεινον Γ.β.XIV. 40 λογισμων BAR POR SIN, Sinai 960, Γ.β.XIV] λογισμοις BES EBE, Sinai 973, Γ.β.VII. 41 επαγων BAR BES... 42 υδωρ απολυτρωσεως om POR. 43 καθαρισμον] καθαρτικον Sinai 960. 44 μολισμου om ZER. 45 λουτρον παλιγγενεσιας add ανακαινισμον πνευματος EBE SIN (ZER). 46 υιοθ. χαρ. ενδ. αφθαρσ. om SIN. 47 ανακ. πνευμ. iterum EBE. 48 υδωρ αναπαυσεως... πηγην ζωης ZER alio ordine. 49 και om BAR SIN, Sinai 960, Γ.β.VII, XIV. 50 γενεσθε] γινεσθε BAR EBE POR, Γ.β.VII, XIV.

10 c'est toi que chante le soleil (*cf. Ps 148,3*),
11 toi que glorifie [δοξολογεῖ: BAR POR, δοξάζει: BES ZER] la lune,
12 avec toi que s'entretiennent les astres (*cf. Sap 16,28*),
13 à toi que la lumière obéit
14 devant toi que les abîmes frémissent,
15 de toi que les sources se font servantes;
16 c'est toi qui as déployé le ciel comme une tente (*cf. Ps 103,2*),
17 toi qui as affermi la terre sur les eaux (*cf. Ps 135,6*),
18 toi qui ceins la mer d'une muraille de sable (*cf. Jer 5,22*),
19 toi qui as répandu l'air pour qu'on (le) respire.
20 Les puissances angéliques te célèbrent,
21 les chœurs des archanges devant toi se prosternent,
22 les chérubins aux yeux innombrables
23 et les séraphins aux six ailes,
24 qui se tiennent en cercle (*cf. Is 6,2*)
25 et qui volent tout autour (*cf. 2 Mac 14,17*),
26 se voilent par crainte de [à: BAR] ta gloire inaccessible.

[B5 : 2-II]: ZER 139:

27 Toi, donc, qui es le Dieu indescriptible,
sans commencement et inexprimable,
28 tu es venu sur terre prenant forme d'esclave (*cf. Phil 2,7*),
29 fait à la ressemblance des hommes (*Phil 2,7*),

ἀφέλετε[51] τὰς πονηρίας[52] ἀπὸ τῶν ψυχῶν ὑμῶν. Σὺ ἐχάρισω ἡμῖν[53] τὴν ἄνωθεν ἀναγέννησιν δι' ὕδατος καὶ πνεύματος· ἐπιφάνηθι Κύριε τῷ ὕδατι[54] τούτῳ καὶ δὸς μεταποιηθῆναι τοὺς[55] ἐν αὐτῷ βαπτιζομένους[56] εἰς τὸ ἀποθέσθαι μὲν τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον[57] τὸν φθειρόμενον κατὰ τὰς ἐπιθυμίας τῆς ἀπάτης, ἐνδύσασθαι δὲ τὸν νέον τὸν ἀνακαινούμενον κατ' εἰκόνα σοῦ[58] τοῦ κτίσαντος αὐτόν, ἵνα οἱ γενόμενοι σύμφυτοι τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου «τοῦ μονογενοῦς σου Υἱοῦ»[59] διὰ τοῦ βαπτίσματος, κοινωνοὶ καὶ

---

51 αφελετε] αφελεσθε BAR EBE POR SIN. 52 πονηριας add ημων Γ.β.VII. 53 ημιν om Sinai 960. 54 τω υδατι om ZER PAP. 55 τους] τον Sinai 960, ZER. 56 βαπτιζομενον Sinai 960, ZER, et ita porro in singulari semper. 57 τον παλ. ανθρωπ. om Sinai 973. 58 σου om ZER. 59 του μονογ. σου Υιου BAR POR SIN, Sinai 956, 973] αυτου

30 car tu n'as pas supporté,
par les entrailles de ta pitié (*cf. Lc 1,78*),
de contempler le genre humain tyrannisé par le diable,
31 mais tu es venu et tu nous as sauvés
(*cf. Lc 19,10; Jn 3,17; 1 Tim 1,15*).
32 Nous confessons la grâce,
33 nous proclamons la pitié,
34 nous ne cachons pas le bienfait.
35 Ayant libéré les générations [τὰς γονάς: germes: MER, GUI] de notre nature,
36 sanctifiant par ta naissance les entrailles virginales,
37 toute la création te chanta lorsque tu apparus
(*cf. Tit 2,11; 3,4*).
38 Car tu t'es montré, ô notre Dieu, sur la terre
et tu as vécu parmi les hommes (*cf. Bar 3,38*).
39 Et c'est toi qui sanctifias les flots du Jourdain
40 leur envoyant du ciel ton très saint Esprit
41 et écrasant les têtes des dragons qui s'y cachaient
(*cf. Ps 73,13*).

---

57 τῆς ἀναστάσεως γένωνται[60], καὶ φυλάξαντες ‖ τὴν δωρεὰν τοῦ ἁγίου σου[61] Πνεύματος καὶ αὐξήσαντες τὴν παρακαταθήκην τῆς χάριτος, δέξωνται τὸ βραβεῖον τῆς ἄνω κλήσεως καὶ συγκαταριθμηθῶσι τοῖς πρωτοτόκοις τοῖς ἀπογεγραμμένοις ἐν οὐρανῷ[62]· ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ Κυρίῳ ἡμῶν μεθ' οὗ «σοὶ»[63] «ἡ» δόξα «καὶ τὸ» κράτος[64] σὺν τῷ παναγίῳ καὶ ἀγαθῷ καὶ ζωοποιῷ σου Πνεύματι· νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας (BES:) τῶν αἰώνων[65]. *Ὁ λαός*[66]· Ἀμήν[67]. *Ὁ ἱερεύς*[68]· Εἰρήνη πᾶσιν[69]. *Τοῦ διακόνου λέγοντος*[70]· Τὰς

BES] σου EBE, Sinai 960, Γ.β.VII, XIV, ZER. 60 γενωνται] γινωνται BAR. 61 σου om SIN. 62 ουρανω] ουρανοις. Εκφω. Γ.β.VII. 63 BAR POR SIN, Sinai 960, Γ.β.VII] εν σοι Χ.Ι. τω Κ. ημων μεθ' ου τω Πατρι BES, Sinai 956] εν σοι τω Κ. ημων Ι.Χ. μεθ'ου σοι Γ.β.XIV] σοι τω Θ.κ.Κ. ημων Ι.Χ. αμα τω αναρχω σου Πατρι EBE, Sinai 973, ZER. 64 η δοξα και το κρατος BAR POR] δοξα και το κρατος Γ.β.VII] δοξα και κρατος SIN] δοξα το κρατος Sinai 956] δοξα κρατος BES EBE, Sinai 973] δοξα πρεπει τιμη Sinai 960] δοξα πρεπει συν τω αναρχω σου Πατρι Γ.β.XIV. 65 των αιωνων om BAR. 66 Ο λαος] Και μετα το BAR SIN, Γ.β.VII. 67 Αμην add λεγει BAR SIN, Γ.β.VII] Αμην om Γ.β.XIV. 68 Ο ιερευς om SIN, Sinai 973] Ο αρχιερευς Sinai 956. 69 πασιν add και SIN] add Ο λαος· και μετα τω πνευματι σου Γ.β.VII. 70 Του διακονος λεγοντος] Ο διακονος BAR POR EBE, Sinai 956, Γ.β.VII] om Sinai 973, Γ.β.XIV.

[B5 : 2-III]: BAR 201:

42 Toi-même donc, Roi philanthrope,
maintenant aussi sois présent
par la venue de ton saint Esprit
43 et sanctifie cette eau [ZER: *trois fois*]:
44 et donne-lui la grâce de la rédemption,
la bénédiction du Jourdain.
45 Fais d'elle source d'incorruption, don de sanctification,
qui libére des péchés, qui repousse les maladies,
fatale aux démons, inaccessible aux puissances adverses,
remplie de force angélique.
46 Que fuient d'elle tous ceux
qui conspirent contre l'ouvrage par toi façonné,
47 car j'ai invoqué, Seigneur, ton nom (*Lam 3,55*),
admirable, glorieux et terrible pour les adversaires
(*cf. Is 24,15; Ps 8,2.10*).

Et (le célébrant) souffle trois fois sur l'eau, et la signe trois fois avec le doigt et dit encore:

κεφαλάς[71], *ὁ ἱερεὺς κλίνει*[72] *τὴν κεφαλὴν*[73] *εἰς τὸ ἀγγεῖον τοῦ ἐλαίου βασταζομένου*[74] *ὑπὸ τοῦ διακόνου*[75], *καὶ ἐμφυσᾷ αὐτῷ*[76] *τρίτον,* ⸢*κ*⸣*αὶ σφραγίζει τρίτον*[77], *καὶ λέγει*[78]· [B5:3] Δέσποτα Κύριε ὁ Θεὸς τῶν πατέρων ἡμῶν, ὁ τοῖς ἐν τῇ κιβωτῷ ... (ZER 140 cum 6 variant. minor.) ... ἣ καὶ μεταλαμβάνουσιν ἐξ
57v αὐτοῦ. ‖ *Καί ἀνιστάμενος ἐκφω*⸢*νεῖ*⸣[79]· Εἰς δόξαν σὴν καὶ τοῦ μονογενοῦς σου Υἱοῦ καὶ τοῦ παναγίου καὶ ἀγαθοῦ καὶ ζωοποιοῦ Πνεύματος, νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς ⸢αἰώνας τῶν αἰώνων⸣[80]. *Ὁ λαός*[81]· Ἀμήν. *Τοῦ διακόνου λέγοντος*[82]·

---

71 κεφαλας add ημων τω Κ. κλινωμεν BAR POR] υμων Sinai 960, Γ.β.XIV] υμων ... κλινατε Γ.β.VII] υμων ... κλινωμεν (sic) ZER. 72 κλινει om POR] και κλινει ο ιερευς EBE, Γ.β.VII] κλινει ο ιερ. SIN] κλινας ο ιερ. Sinai 960] ο ιερ. κλιν. την κεφ. om Γ.β.XIV. 73 κεφαλην add αυτου Sinai 960. 74 βασταζομενου] βασταζομενον BAR POR EBE SIN, Sinai 973. 75 βαστ. υπο του διακονου om Sinai 960. 76 αυτω] εις αυτο SIN] εις αγγειον του ελαιου βασταζομενον υπο του διακονου Γ.β.XIV. 77 τριτον om BAR. 78 και λεγει add την ευχην ταυτην SIN, Sinai 960] την ευχην μυστικως Γ.β.XIV] ευχη του ελαιου POR] om λεγει, add ευχεται του ελαιου του αγιου βαπτισματος (sic) Γ.β.VII. 79 και ανισταμενος εκφω. om BAR, Sinai 973, 960, Γ.β.XIV] κ.α. εκφωνει POR EBE. 80 αει και ... αιωνων om BAR. 81 Ο λαος] Και μετα το BAR POR SIN, Γ.β.VII] om Γ.β.XIV. 82 Του διακονου λεγοντος] Ο διακονος BAR

48 Que soient brisées par l'empreinte
du signe de la croix de ton Christ
toutes les puissances adverses;
49 que s'éloignent de nous tout fantôme (εἴδωλα)
aérien et invisible
(*sic* MER; GUI: figure fantastique et impalpable);
50 qu'aucun démon de ténèbres ne se cache dans cette eau;
51 et qu'avec le baptisé ne descende,
nous t'en prions Seigneur, aucun esprit mauvais
induisant l'obscurcissement de la pensée
et le trouble de la raison.
52 Mais, toi, Maître de toute chose,
fais de cette eau, une eau de repos,
un eau de rédemption, une eau de sanctification;
53 purification de la souillure de la chair et de l'esprit
(*cf. 2 Cor 7,1*),
54 relâchement des liens,
55 rémission des fautes,
56 illumination des âmes,
57 bain de régénération (*cf. Tit 3,5*),
58 don de filiation (*cf. Rom 8,15*),
59 vêtement d'immortalité,
60 renouvellement de l'esprit (*cf. Tit 3,5*),
61 source de vie (*cf. Ps 35,10*),
62 car tu as dit, Seigneur:
«Lavez-vous et devenez purs,
enlevez les méchancetés de vos âmes» (*Is 1,16*).

Πρόσχωμεν[83], *λαμβάνει ὁ ἱερεὺς*[84] *τὸ τρύβλιον*[85] *τοῦ ἁγίου ἐλαίου*[86] *καὶ ποιεῖ ἐξ αὐτοῦ εἰς τὸ ὕδωρ σταυροὺς τρεῖς ψάλλων σὺν τοῖς ψάλταις ἢ τῷ ὄχλῳ τὸ* Ἀλληλούια *τρίτον*[87].
[Sequitur B5) 2°: unctio-prebaptismalis etc.]

EBE SIN, Sinai 956] Λεγει ο διακων Γ.β.VII] om Sinai 960, Γ.β.XIV. 83 και του παναγιου ... Προσχωμεν] μεθ' ου ευλογητος ει Sinai 973. 84 λαμβαν. ο. ιερ.] και λαμβ. ο ιερ BAR, Γ.β.VII] ειτα λαμβ. ο ιερ. Sinai 956] ο ιερ. λαμβ. EBE] και ο ιερ. λαμβ. SIN] και λαμβ. Sinai 960, Γ.β.XIV. 85 το τρυβλιον] τω τρυβλιω εκ POR] το αγγειον Γ.β.VII. 86 του αγιου ελαιου om Γ.β.XIV. 87 συν τοις ... τριτον] το Αλληλουια συν τω οχλω γ' BAR POR, Sinai 956, 960] το Αλληλουια τριτον συν τω λαω EBE] το Αλληλουια γ' συν τω οχλω Sinai 973] το Αλλ. τριτον συν τ.ο. Γ.β.VII] το Αλλ. τριτον συν τω λαω εις ηχον πλ. β' Γ.β.XIV.

63 C'est toi qui nous as donné la régénération d'en haut
par l'eau et par l'Esprit (*cf. Jn 3,3 et 5*):
64 manifeste-toi, Seigneur, à cette eau
65 et accorde à ceux qui sont baptisés en elle
d'être transformés
66 au point de déposer le vieil homme
corrompu par les convoitises trompeuses (*Eph 4,22*),
67 et de revêtir l'homme nouveau,
renouvelé selon ton image, toi qui l'as créé
(*Col 3,10*),
68 afin que ceux qui sont devenus par le baptême
un même plant par la ressemblance
de la mort de ton Fils unique,
69 deviennent aussi participants de la résurrection
(*cf. Rom 6,5*);
70 et en conservant le don de ton Saint-Esprit
(cf. *Act 10,45*),
71 et en faisant croître le dépôt de la grâce
(*cf. 2 Ptr 3,18; 1 Tim 6,20*),
72 ils reçoivent le prix de l'appel d'en haut (*cf. Phl 3,14*),
73 et soient comptés parmi les premiers-nés
inscrits dans le ciel (*cf. Hbr 12,23*),
74 dans le Christ Jésus notre-Seigneur,
avec lequel à toi (appartiennent) la gloire et le pouvoir,
avec ton très saint, bon et vivifiant Esprit,
maintenant et toujours et pour les siècles des siècles.

Le peuple: Amen.
Le célébrant: Paix à tous.
Le diacre disant: (Inclinons nos) têtes, *le célébrant incline la tête vers le récipient d'huile tenu par le diacre, souffle trois fois dessus, le signe trois fois et dit*:

[B5 : 3]: ZER 140:

1 Maître, Seigneur, Dieu de nos pères (*cf. Ex 3,15; Dan 3,26.52*),
2 toi, qui à ceux de l'arche de Noé as envoyé
une colombe portant dans sa bouche un rameau d'olivier
(*cf. Gen 8,11*),
3 symbole de réconciliation et de salut du déluge,
4 et qui par là as préfiguré le sacrement (μυστήριον) de la grâce;

5 toi qui as fourni le fruit de l'olivier
pour l'accomplissement de tes saints sacrements (*ut supra*),
6 qui par lui as rempli de l'Esprit Saint
ceux qui étaient sous la Loi (*cf. Eph* 5,18),
7 et qui perfectionnes ceux qui sont sous la Grâce:
8 toi-même, bénis aussi cette huile par la puissance,
l'opération et la venue de ton Saint-Esprit,
9 pour qu'elle devienne chrême (χρίσμα) d'incorruption,
10 armure de justice (*cf. Rom 6,13; 2 Cor 6,7*),
11 renouvellement de l'âme et du corps,
12 dissuasion de toute opération diabolique,
13 pour la délivrance de tous les maux
pour ceux qui en sont oints avec foi
ou qui la reçoivent (μεταλαμβάνουσιν; *Trebnik slave*: вкушающым от него; MER: en goûteront).

Et se redressant (le célébrant) dit à haute voix:

14 Pour ta gloire et (celle) de ton Fils
et du très saint et bon et vivifiant Esprit,
maintenant et toujours et pour les siècles des siècles.

Le peuple: Amen.
Le diacre dit: Soyons attentifs, *le célébrant prend le vase de l'huile sainte et fait trois croix (en versant) dans l'eau et en chantant trois fois avec les chantres ou avec la foule*: Alleluja.
[Suit B5) 2°: onction pré-baptismale]

Appendice

B5III) Autre prière des saints baptêmes avec préambule court:(26)

1 Seigneur, Dieu, Tout-puissant,
2 artisan de toute créature visible et invisible,

(26) **BES 59-59v** (STA 154-5) [POR 88-88v (ALM-K 28, JAC 147). EBE 92v-93 (TRE 369). Cf. *Coresius* (GOAR 303); SCH 16-24; ENG 282-3]:

59 B5III): *Εὐχὴ ἑτέρα* [POR EBE: *ἄλλη*] *τῶν ἁγίων βαπτισμάτων ἔχουσα τὸν προοίμιον σύντομον·* Κύριε ὁ Θεὸς ὁ παντοκράτωρ ὁ πάσης κτίσεως δημιουργὸς[1] ὁρατῆς τε καὶ ἀοράτου[2]· ὁ ποιήσας τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς· ὁ συνάγων τὰ ὕδατα εἰς συναγωγὴν μίαν· ὁ

1 δημιουργος om GOAR. 2 αορατου add πλαστης GOAR.

3 qui as fait le ciel et la terre et la mer
et toute chose qui est en eux,
4 qui as concentré les eaux dans un seule ensemble,
5 qui as fermé l'abîme et l'as scellé
par ton redoutable et glorieux nom,
6 qui as élevé les eaux au-dessus des cieux:
7 Tu as établi la terre sur les eaux,
8 Tu as affermi la mer par ta force,
9 Tu as fracassé les têtes des dragons sur l'eau,
10 car tu es redoutable et qui s'opposerait à toi?
11 Regarde Seigneur sur cette créture à toi
12 et bénis [cette eau *etc. comme [B5:2-III] nº 44 etc., p. 82*]

κλείσας τὴν ἄβυσσον καὶ σφραγισάμενος αυτὴν τῷ φοβερῷ καὶ ἐνδόξῳ ὀνό-
ματί σου· ὁ μετεωρίσας τὰ ὕδατα ὑπεράνω τῶν οὐρανῶν· σὺ ἐστερέωσας
τὴν γῆν ἐπὶ τῶν ὑδάτων· σὺ ἐκραταίωσας ἐν τῇ δυνάμει σου τὴν θάλασσαν
59v || σὺ συνέτριψας τὰς κεφαλὰς τῶν δρακόντων ἐπὶ τοῦ ὑδάτος· σὺ φοβερὸς
εἶ· καὶ τίς ἀντιστήσεταί σοι. Ἔπιδε Κύριε ἐπὶ τὴν κτίσιν σου ταύτην· καὶ
εὐλόγησον* τὸ ὕδωρ τοῦτο καὶ δὸς αὐτῷ τὴν χάριν τῆς ἀπολυτρώσεως, τὴν
εὐλογίαν τοῦ Ἰορδάνου. Ποίησον αὐτὸ ἀφθαρσίας πηγήν· [POR: *Καὶ τὰ ἑξῆς
πάντα ὅσα ἔχει ἡ πρώτη εὐχὴ μέχρι τῆς χρίσεως τοῦ μύρου*] BES EBE: ἁγιασ-
μοῦ δῶρον· ἁμαρτημάτων λυτήριον· νοσημάτων ἀλεξιτήριον· δαίμοσιν
ὀλέθριον· ταῖς ἐναντίαις δυνάμεσιν ἀπρόσιτον· ἀγγελικῆς ἰσχύος πεπληρω-
μένον. *Καὶ τὰ λοιπὰ ὅσα ἔχει ἡ πρώτη εὐχὴ μέχρι τῆς χρίσεως τοῦ ἁγίου
μύρου.*
[Sequitur dimissio octavo die post baptismum.]

* Abhinc idem utriusque orationis textus scilicet [B5:2-III] et B5[III]).

* * *

Un essai de commentaire de ces prières de bénédiction de l'eau et de l'huile baptismales suivra dans un prochain fascicule des OCP.

Piazza della Pilotta, 4
I-00187 ROMA

Miguel ARRANZ S.J.

OCP 51 (1985) 87-122

Il IIº Concilio di Lione e l'Unione del 1274

Saggio bibliografico

1 - PREMESSA INTRODUTTIVA

L'idea di compilare questo saggio bibliografico ci è stata suggerita dall'esperienza didattica. Da oltre un quindicennio teniamo corsi sul II concilio di Lione al Pontificio Istituto Orientale. Avendo da fare con alunni destinati alla ricerca personale e particolarmente sensibili a tutto ciò che riguarda le relazioni ecclesiastiche tra Roma e l'Oriente, è stato inevitabile finire col porre al centro delle lezioni il problema dell'unione proclamata sulle rive del Rodano il 6 luglio 1274.

Quella proclamazione fatta da Gregorio X e dai numerosi padri conciliari insieme con i rappresentanti della Chiesa e dello Stato di Bisanzio fece epoca, benché durasse poco più di otto anni. Forse risulterà più vero di quanto finora non sembri il giudizio di Walter Norden (ripreso ed approfondito da studiosi recentissimi, quali Burkhard Roberg), secondo cui il problema centrale del Lionese II non fu l'unione delle Chiese, ma il «subsidium Terrae Sanctae», cioè il soccorso da fornire a quel che ancora restava degli Stati fondati mediante le conquiste dei crociati in Siria e Palestina. Ma è un fatto che la Cristianità del tardo secolo XIII potè accarezzare per vari anni l'illusione di aver recuperato una «unità» ecclesiastica, che da secoli era nei sogni di tutti, sia pure in forme diverse. Parliamo di «illusione», perché, com'è ben noto, le circostanze che avevano condotto a quella unione solenne e pubblica, e molto più quelle che accompagnarono la sua esecuzione a Costantinopoli e nel resto dell'Impero bizantino, furono tali da compromettere tragicamente, se non proprio la sua serietà teologica e religiosa, per lo meno la sua accettabilità psicologica. Secoli di accuse ed offese vicendevoli non potevano essere cancellate da qualche anno di colloqui teologici e di

trattative diplomatiche «al vertice»; tanto più che le prospettive ideologiche e i sottintesi politici degli interlocutori erano spesso agli antipodi, comme venne alla luce in varie circostanze, ma soprattutto quando il papa Martino IV, troppo legato alla politica di Carlo I d'Angiò, trovò i motivi o i pretesti sufficienti per scomunicare il basileus Michele VIII Paleologo (massimo fautore dell'unione in Oriente) sia prima che dopo i famosi Vespri Siciliani (1282).

Queste ed altre considerazioni - tutt'altro che originali - e il desiderio di facilitare le ricerche sul Lionese II ci hanno indotto a raccogliere sistematicamente tutta la bibliografia che ci è sembrata utile alla conoscenza diretta o indiretta di esso. Uno stimolo ulteriore ci è venuto dall'accertare che non esiste ancora una bibliografia sul concilio di Lione, come invece ne esistono su altri concili, compreso quello di Firenze (vedi D.J. DOENS, *Essai de bibliographie sur le Concile de Florence, Irénikon*, 16 (1939), pp. 305-330 e 591). Certo, a sapere utilizzare i repertori bibliografici correnti pubblicati, per esempio, dalla *Revue d'Histoire Ecclesiastique* (fin dall'anno 1900), dall'*Archivum Historiae Pontificiae* (a cominciare dal 1964) e dall'*Annuarium Historiae Conciliorum* (dal 1969 in qua), non si dura fatica a tenersi a giorno delle non molte pubblicazioni concernenti questo o quell'aspetto del concilio del 1274. Ma si tratta, per lo più, di un'informazione limitata alla produzione scientifica in corso; anzi di un'informazione necessariamente frammentaria e lacunosa, perché permette di affastellare titoli su titoli di scrittori occasionali o, peggio, improvvisati, senza rendersi conto dell'importanza di molti titoli tralasciati, perché ritenuti, a torto, impertinenti. Basti pensare all'importanza per l'unione di Lione da parte di molte fonti diplomatiche d'estrazione pontificia, imperiale, angioina, veneta, genovese, ecc.

Nel redigere questo saggio abbiamo cercato precisamente di introdurre il lettore alla necessità scientifica di perseguire le proprie ricerche in tutte le direzioni possibili, non disdegnando nessuna delle interpretazioni o ricostruzioni pubblicate da storici e teologi dal secolo XVI in qua e, soprattutto, non trascurando nessun genere di fonti.

In una prospettiva simile, che, ne siamo consci, rasenta il chimerico, sarebbe ingenuo pretendere d'essere esaurienti. La fiducia nell'intelligenza dei lettori ci esime quindi dal dichiarare esplicitamente che le nostre ambizioni escludono la *completezza*. Ma esse escludono anche la ... perfezione nel modo di articolare e strutturare il nostro saggio. Sappiamo benissimo che il criterio di raggruppamento da noi scelto non solo è semplicemente uno dei tanti possibili, ma che noi, nell'applicarlo, ci siamo affidati a scelte discutibili. Confessiamo che non ci è riuscito facile trovare una sola nicchia (e per di più quella giusta) a tanti libri ed articoli, i quali, considerati sotto l'aspetto del contenuto, avrebbero dovuto occuparne parecchie.

Il nostro tentativo è dunque consapevolmente incompleto - forse potrebbe dirsi antologico - e francamente soggettivo nella sua concenzione ed esecuzione.

Sotto l'aspetto metodologico-formale abbiamo seguito i criteri ordinari della produzione letteraria italiana. Ma abbiamo evitato di usare sigle ed abbreviazioni, salvo quelle stabilite per gli scritti editi su questa Rivista (cfr. OCP, prima pagina di ogni annata, a cominciare dal 1979), e salvo pochissimi casi di sigle ben note o di abbreviazioni di facile lettura. Abbiamo mirato a facilitare al massimo l'opera del lettore.

Nonostante il numero notevole di titoli che siamo riusciti a racimolare, non sarà difficile provar l'impressione che il II concilio di Lione sia tra i meno studiati; basti osservare che ancora non si possiede una raccolta completa e sistematica dei suoi atti, i quali solo in parte sono stati editi criticamente. Ora, se, sotto la forza di tale impressione, qualche lettore di questo saggio dovesse comunque sentirsi stimolato a dedicare, in parte o in tutto, le proprie energie di studioso al grande evento del 1274, la nostra modesta fatica sarebbe largamente ricompensata.

2 - INDICE

Pontificio Istituto Orientale
Piazza S. Maria Maggiore 7,
00185 Roma

Carmelo CAPIZZI S.J.

I - FONTI

1 - FONTI NARRATIVE

ACROPOLITA GIORGIO, *Opere storiche, ecc.*, ediz. in CSHB, Bonn 1836; PG 140, 969-1220; A. HEISENBERG, *Georgii Acropolitae opera. Volumen prius continens Historiam, Breviarium historiae, Theodori Scutariotae Additamenta*, Lipsia 1903. (Quest'alto funzionario bizantino fu un protagonista diretto dell'unione di Lione; dopo la morte di Michele VIII, i suoi scritti furono bruciati; ma ciò che si salvò è prezioso per la storia dei suoi tempi).

ANALECTA FRANCISCANA sive chronica aliaque varia documenta... edita a Patribus Collegii S. Bonaventurae, I-IV, Ad Claras Aquas 1885-1906. (A proposito del II concilio di Lione riveste speciale importanza la *Chronica XXIV Generalium Ordinis Minorum*, edita nel tomo III, 1-575).

ANNALES IANUENSES, ed. G. H. PERTZ in MGH, *Scriptores*, XVIII, Hannoverae 1863, 226-356; edizione molto più accurata: *Annali Genovesi di Caffaro e de' suoi continuatori dal MXCIX al MCCXCIII*, a cura di L. T. BELGRANO e C. IMPERIALE DI S. ANGELO, voll. 5, (= Fonti per la Storia d'Italia, 11-14/a-b), Roma 1890-1929.

ANNALES ORDINIS MINORUM auctore L. WADDING, editio tertia, t. IV, Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1931. (Uno dei pregi di quest'opera classica è la riproduzione *in extenso* di molti documenti di prima mano).

ANNALES PLACENTINI GIBELLINI, ed. G. H. PERTZ in MGH, *Scriptores*, XVIII, Hannoverae 1863, pp. 457-581.

ANNALES S. RUDBERTI SALISBURGENSIS, ed. G. H. PERTZ in MGH, *Scriptores*, IX, Hannoverae 1851, pp. 758-810.

BARTOLOMEO DA NICASTRO, *Historia Sicula*, in L. A. MURATORI, *Rerum Italicarum Scriptores*, XIII, Mediolani 1728; 2a ediz., vol. XIII, 3, a cura di G. PALADINO, Bologna 1921.

BECCOS JOHANNES, *Opera*, in PG 141; un opuscolo e una lunga lettera sono editi in V. LAURENT - J. DARROUZÈS, *Dossier grec de l'Union de Lyon (1273-1277)*, Paris 1976, 424-57 e 478-85.

CANALE MARTINO (da), *La cronique des Veniciens* (= *Cronaca Veneta*), ed. F. L. POLIDORI in *Archivio storico italiano*, I ser., 8 (1845) 229-798; ed. A. LIMENTANI, *Les estoires de Venise*, Firenze 1972.

CRONACA DI MOREA, vers. ital. antica in C. HOPF, *Chroniques gréco-romanes inédites ou peu connues*, Berlin 1873 (rist. anastatica, Bruxelles 1966), 414-468; vers. aragonese in A. MOREL-FATIO, *Libro de los Fechos et Conquistas de la Morea*, Ginevra 1885; vers. francese in J. LONGNON, *Livre de la Conqueste de la Princée de l'Amorée. Chronique de Morée (1204-1305)*, Paris 1911; testo greco in E. MILLER, *Recueil des historiens des Croisades, Historiens grecs*, II (Paris 1875), Pars V, 581-623; J. SCHMITT, *The Chronicle of Morea*, London 1904; P. P. KALONAROS, Τὸ Χρονικὸν τοῦ Μορέως, Atene 1940.

Chronica S. Petri Erfordensis Moderna, ed. E. Holder-Egger in MGH, *Scriptores*, XXX, 1, Hannoverae 1896, 335-489.

Dandolo Andrea, *Chronicon Venetum*, in L. A. Muratori, *Rer. Ital. Script.*, XII, Mediolani 1728, coll. 13-416; 2a ediz., XII, 1, a cura di E. Pastorello, Bologna 1938-1958.

Desclot, P., *Libre del Rey en Pere de Aragò e del seus antecessors passats*, ediz. a cura di M. Coll i Alentorn, voll. 5, Barcelona 1949-1951.

Finke, A., *Acta Aragonensia*, voll. 3, Berlin 1908-1922.

–, *Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens*, vol. IV, Berlin 1933, 355-536. (Integra la documentazione contenuta negli *Acta Aragonensia* sui rapporti tra l'Aragona, la Sicilia e il mondo bizantino al tempo dell'Unione di Lione).

Franchi, A., *Il concilio II di Lione (1274) secondo la «Ordinatio Concilii Generalis Lugdunensis»* (edizione del testo e note), Roma 1965.

Gombos, A.F., *Catalogus fontium Historiae Ungaricae aevo ducum et regum ex stirpe Arpad descendentium ab anno DCCC usque ad annum MCCCI*, voll. 3, Budapestini 1937-38, II, n. 240-41.

Gregora Niceforo, *Historia Romana*, ediz. in 3 voll. in CSHB, Bonn 1829-55; PG, tomi 148-149; trad. tedesca e note a cura di J. L. van Dieten, *Nikephoros Gregoras, Rhomäische Geschichte, Historia Rhomaike*, Stuttgart 1973 ss. (Rappresenta la corrente avversaria dell'Unione di Lione, ma è meno attendibile di Giorgio Pachymeres).

Guillaume de Nangis, *Chronica (1113-1300)*, ediz. a cura di H. Géraud, voll. 2, New York - London 1964.

Iacopo da Varagine, *Chronicon civitatis Ianuensis ab origine urbis usque ad annum MCCXCVII*, ed. G. Monleone, *Iacopo da Varagine e la sua cronaca di Genova dalle origini MCCXCVII*, (Fonti per la Storia d'Italia, Scrittori Secolo XIII), voll. 3, Roma 1941. (Il testo critico della Cronaca è nel vol. II).

Jakob, I., *Cronica*, ediz. a cura di J. M. Casacuberta ed altri, voll. 9, Barcelona 1926-1962.

Joinville, Jean (Sire de), *Histoire de Saint Louis*, a cura di N. de Wally, Paris 1874; traduz. ingl. di M. R. B. Shaw, London 1963.

Livre de la conqueste de la princée de l'Amorée; *Chronique de Morée (1204-1305)*, a cura di J. Longnon, Paris 1911.

Lu rebellamentu di Sichilia..., la *Leggenda* e il *liber* su Giovanni di Procida, in *Rer. Ital. Script.*, 2a ediz., XXXIV, 1, Bologna 1917, a cura di E. Sicardi.

Metochita Giorgio, *Historia dogmatica*, edita da A. Mai, *Nova Patrum bibliotheca*, I-VII voll., Roma 1852-57; VIII-X editi da J. Cozza-Luzzi, ibidem 1871-1905; l'*Historia* del Metochita è nel vol. VIII b.

Muntaner, R., *Chronica*, ediz. a cura di E. Bagué, Barcelona 1927; traduz. ingl. di Lady Goodenough, London 1920-1921.

Niceforo Callisto Xantopulo, *Enarratio de episcopis Byzantii et de patriarchis omnibus Constantinopolitanis*: PG 147, 449-468.

Nicolaus de Jamsilla, *Historia de rebus gestis Friderici II imperatoris eiusque filiorum Conradi et Manfredi*, a cura di G. Del Re, in *Cronisti e Scrittori sincroni napoletani*, vol. II, Napoli 1868, 101-200.

Pachymeres Giorgio, *De Michaele Palaeologo et de Andronico Palaeologo*, ediz. in CSHB, voll. 2, Bonn 1835-36; ediz. critica a cura di A. Failler con trad. franc. di V. Laurent, *Georges Pachymérès, Relations historiques* I-II, Livres I-VI (= Corpus Fontium Historiae Byzantinae, vol. XXIV/1-2), Paris 1984. (Questo storico, forse il più importante del suo secolo, appartiene agli avversari dell'Unione di Lione, ma è moderato e storicamente sereno. Importanza speciale rivestono i cc. 11-12 del libro V).

Previale, L., *Un panegirico inedito per Michele VIII Paleologo (Cod. Vat. gr. 1409, ff. 270 r-275 v)*, BZ 42/1 (1942) 1-49. (Introduzione, ediz. critica del testo greco, parafrasi ital., commentario).

Primatus, *Chronicon*, traduit par Jean de Vignay, in Bouquet, M., *Recueil des Historiens des Gaules et de la France*, t. XXIII, Paris 1876, 1-105.

Saba Malaspina, *Rerum Sicularum libri VI (1250-76) et continuatio* (fino al 1285), ediz. a cura di L. A. Muratori in *Rer. Ital. Script.*, VIII, Mediolani 1726, coll. 785-874; ediz. a cura di Giov. del Re, in *Cronisti e Scrittori sincroni napoletani*, II, Napoli 1868, 201-408.

Salimbene de Adam, *Cronica*, a cura di G. Scalia, voll. 2, Bari 1966, I, 681-821.

Sanudo Torsello, Marin, *Storia di Carlo d'Angiò e della guerra del Vespro siciliano*, a cura di Carlo Hopf, Napoli 1862.

–, *Historia del regno di Romània*, a cura di Ch. Hopf, in *Chroniques grécoromanes*, Berlin 1873; ristampa anastatica, Bruxelles 1966, 99-170.

Schreiner, P. (ed.), *Die byzantinischen Kleinchroniken* (= Corpus Fontium Historiae Byzantinae, XII/1-3, *Chronica Byzantina Breviora*), voll. 3, Wien 1975-1979 (vedi XII/3, «Allgemeiner Index», pp. 187-216).

Scutariota Teodoro, *Chronica compendiaria* (Σύνοψις χρονική), edita come di autore anonimo in K. N. Sathas, *Bibliotheca Graeca Medii Aevi*, VII (Venezia-Parigi 1894; ristampa anastatica, Hildesheim-New York 1972), 3-556.

–, *Additamenta* alla *Storia* di Giorgio Acropolita, ediz. in A. Heinsenberg, *Georgii Acropolitae opera*, I, Lipsiae 1903, pp. 275-302.

Tolomeo di Lucca, *Annales*, in MGH, *SS. rer. Germ.*, nova series, VIII, 2a ediz., Berlin 1955.

–, *Historia ecclesiastica*, in L. A. Muratori, *Rer. Ital. Script.*, XI, Mediolani 1727, coll. 741-1242.

Villani Giovanni, *Cronica*, a cura di F. Gherardi Dragomanni, I, Firenze 1845, 313-428.

2 - Fonti diplomatiche e conciliari

Anonimo, *Brevis nota eorum quae in secundo concilio Lugdunensi acta sunt* – edita in: *Concilia generalia Ecclesiae catholicae...*, 4 voll., Romae 1608-12, e 1628, IV, pp. 83-86 (prima edizione a cui ne seguirono altre otto); Mansi, XXIV, coll. 63 ss.; Carini, *Storia dei due concili di Lione*, in *Spicilegio Vaticano di documenti inediti e rari...*, I, Roma 1890, 250-58.

BERGER, E., *Les registres d'Innocent IV* (1243-1254), 4 voll. in 13 fasc., Paris 1884-1921.

BOUREL DE LA RONCIÈRE, C.-DE LOYE, J.-HELLOUIN DE CENIVAL, P.-COULON, A., *Les registres d'Alexandre IV (1254-1261)*, 3 voll. in 8 fasc., Paris 1893-1935.

CARINI, I., *De Rebus regni Siciliae* (9 settembre 1282-26 agosto 1283) (= Ricordi e Documenti del Vespro Siciliano, pubblicati a cura della Soc. Siciliana per la Storia Patria, vol. V, fasc. I-XI), Palermo 1882; e in volume a parte, ivi, 1883, senza nome dell'autore.

CARUCCI, C., *Codice diplomatico salernitano del sec. XIII*, voll. 3, Subiaco 1931-1934.

CONCILIORUM OECUMENICORUM DECRETA, curantibus: J. ALBERIGO - J. A. DOSSETTI - P. JOANNOU - Cl. LEONARDI - P. PRODI, edit. III, Bologna 1973. (Nelle pp. 309-331 ci sono le 31 costituzioni promulgate dal Lugdunense II in edizione critica preceduta da buoni prolegomeni; il testo della «professio fidei» di Michele VIII Paleologo è assente; e non se ne vede il perchè).

CONFALIERIUS, J.B., *Directorium ad litteras imperatorum orientis...*, *Bessarione* 6 (1899) 249-257.

CONSTITUTIONES ET ACTA PUBLICA IMPERATORUM ET REGUM in MGH, *Leges*, sectio IV, Tom. II: *Inde ab A. MCXCVIII usque ad A. MCCLXXII*, edidit L. WEILAND, Hannoverae 1896; Tom. III: *Inde ab A. MCCLXXIII usque ad A. MCCXCVIII*, edidit I. SCHWALM, Hannoverae et Lipsiae 1905-1906.

DARROUZÈS, J., *Inédits byzantins sur l'union de Lyon*, Paris 1975.

–, *Notitiae episcopatuum Ecclesiae Constantinopolitanae. Texte critique, introduction et notes*, Paris 1981.

DE BOÜARD, A., *Actes et lettres de Charles Ier roi de Sicile concernant la France (1257-1284)*, Paris 1826.

–, *Documents en français des archives angevines de Naples (Règne de Charles Ier)*, voll. 2, Paris 1933-1935.

DECISIONI DEI CONCILI ECUMENICI (= Classici delle religioni, sezione quarta diretta da Pietro ROSSANO), a cura di G. ALBERIGO, Torino 1978. (Nelle pp. 285-317 vi è riportata in traduzione la raccolta delle 31 costituzioni; anche qui la «professio fidei» del Paleologo è stata volutamente esclusa).

DEL GIUDICE, G., *Codice diplomatico del regno di Carlo I° e II° d'Angiò... dal 1265 al 1309*, voll. 3, Napoli 1863-1902.

DELISLE, L., *Notice sur cinq mss. de la Bibliothèque nationale et sur un ms. de la Bibliothèque de Bordeaux contenant des recueils epistolaires de Bernard de Naples: Notices et extraits des manuscrits*, 27 b (1879) 87-167. (Segnala 62 documenti, riprodotti poi in parte da HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des Conciles*, VI b, Paris 1915, 1457-1471).

DÖLGER, F., *Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches (565-1453)*, voll. 5, München-Berlin 1932-1960. (Per il Lugdunense II sono importanti i voll. III-IV, che contengono i documenti imperiali degli anni 1204-1341); il III vol. è apparso in 2ª ediz. nel 1977, a cura di P. Wirth).

FESTA, N., *Lettera inedita dell'Imperatore Michele VIII Paleologo al Pontefice Clemente IV*, *Bessarione*, 6 (1899-1900) 42-57.

FILANGIERI, R., *Gli atti perduti della Cancelleria Angioina, transuntati da Carlo de Lellis*. Parte I: *il regno di Carlo I* (= Regestum Chartarum Italiae, 30-31), voll. 2, Roma 1939-1942.

–, *I registri della cancelleria angioina ricostruiti con la collaborazione degli archivisti napoletani*, 30 voll., Napoli 1950-71. (Per la politica di Carlo d'Angiò, vedi *ad Indices* i voll. I-XXIII e XXVIII-XXX).

GAY, J. - VITTE, S., *Les registres de Nicolas III (1277-1280)*, 1 vol. in 5 fasc., Paris 1898-1938.

GUIRAUD, J.-CADIER, L., *Les Registres de Grégoire X (1271-1276) et de Jean XXI*, I vol. in 5 fasc., Paris 1892-1906; *Tables* par L. CADIER, Paris 1960. (Nel n. 576, pp. 241-250, si ha una delle migliori edizioni delle costituzioni del II Concilio di Lione).

–, *Les registres de Jean XXI (1276-1277)*, 1 vol. in 5 fasc., Paris 1892-1906.

GUIRAUD, J., *Le registres d'Urbain IV (1261-1264)*, 4 voll. in 13 fasc., Paris 1901-1906.

HEFELE, C. J. - LECLERCQ, H., *Histoire des Conciles*, VI, 181-209. (Trascrive ed analizza tutte le costituzioni canoniche e la costituzione dogmatica *Fideli ac devota*).

JORDAN, E., *Les registres de Clément IV (1265-1268)*, 1 vol. in 4 fasc., Paris 1893-1945.

KERN, F., *Acta Imperii, Angliae et Franciae ab anno 1267 ad annum 1313*, Tübingen 1911.

LA MANTIA, G., *Codice diplomatico dei re aragonesi di Sicilia...*, voll. 2, Palermo 1917-1956.

LAMPROS, SP., *Αὐτοκρατόρων τοῦ Βυζαντίου χρυσόβουλλα καὶ χρυσᾶ γράμματα ἀναφερόμενα εἰς τὴν ἕνωσιν τῶν ἐκκλησιῶν*, *Νέος Ἑλληνομνήμων*, 11 (1914) 94-128, 241-254.

LAURENT, V., *Les regestes des actes du Patriarcat de Constantinople, I: Les actes des Patriarches*, fasc. IV: *1208-1310*, Paris 1971.

LAURENT, V. - DARROUZÈS, J., *Dossier grec de l'Union de Lyon (1273-1277)* (Archives de l'orient Chretien, 16), Paris 1976. (Raccolta di documenti inediti sul Lionese II, messi insieme dal defunto P. Laurent. Sono 7 opuscoli polemici, 2 atti imperiali, 6 atti patriarcali, 5 lettere di singoli monaci o monasteri. Di essi: 8 provengono da unionisti e 12 da antiunionisti. Sono utili per comprendere i movimenti d'opinione suscitati nella Chiesa di Costantinopoli dall'unione di Lione; cfr. rec. di H. HUNGER in *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*, 27 [1978], 371-74).

LOENERTZ, R., *Mémoire d'Ogier, protonotaire, pour Marco et Marchetto nonces de Michel VIII Paléologue auprès du pape Nicolas III, 1278 printemps-été*, OCP 31 (1965) 374-408. (Magnifico studio del memorandum di Ogier e di altri documenti connessi, di cui si offre l'edizione e un denso commentario storico).

LUPRIAN, K.-E., *Die Beziehungen der Päpste zu islamischen und mongolischen Herrschern im 13. Jahrhundert* (Studi e Testi, 291), Città del Vaticano 1981. (Raccolta e edizione critica di 69 documenti, sia potifici che «orientali»).

MANSI, D., *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio* voll. 31, Firenze-Venezia, 1757-98, vol. XXIV, coll. 37-136. (Atti e costituzioni del II concilio di Lione).

MARTÈNE, E.-DURAND, U., *Thesaurus novus anecdotorum*, voll. 5, Paris 1717. (Nel II° vol., pp. 10-635, documenti sui rapporti tra Carlo d'Angiò e la Curia Pontificia).

MARTÈNE, E., *Veterum scriptorum et monumentorum ecclesiasticorum et dogmaticorum amplissima collectio*, voll. 9, Paris 1724-33, (Costituzioni e altri documenti del o sul II concilio di Lione nel vol. VII).

MARTIN, J. B., *Conciles et bullaire du diocèse de Lyon*, Lyon 1905. (Raccoglie gli atti e le costituzioni del II concilio di Lione e studia criticamente le varie loro edizioni. Presenta pure un'analisi di tutti i documenti, integrata da un'abbondante bibliografia).

MATTEUCCI, G., *Una lettera del 7 aprile 1274 da Leuca (Lecce) ed un «nascosto» unionista costantinopolitano: Giovanni Parastron O.F.M.*, in *La Chiesa Greca in Italia dall'VIII al XVI secolo. Atti del Convegno Storico Interecclesiale (Bari 30 apr.-4 mag. 1969)*, voll. 3, Padova 1972-1973, III, pp. 971-1000.

MAZZOLENI, J.-OREFICE, R. (DIR.), *I registri della cancelleria angioina*, Accademia Pontaniana, vol. XXVI (1282-1283), Napoli 1979; vol. XXVII (1283-1285), Napoli 1980.

MICHAEL PALAEOLOGUS IMPERATOR, *De vita sua opusculum necnon Regulae, quam ipse monasterio S. Demetri praescripsit, fragmentum*, editio princeps dal Cod. gr. Bibl. Sanctae Synodus 386 (nel *Catalogus* del MATTEI [Lipsia 1805], N. CCCL) a cura di I. G. TROITZKI, *Christianskoe Čtenie* 1885, vol. II, pp. 529-579 (con traduzione russa e commento a parte); nuova edizione di R. GRÉGOIRE, *Byz*, 29-30 (1959-60) 447-476. (L'edizione è quasi identica a quella del TROITZKI, ma è fornita di una traduzione francese).

MINIERI RICCIO, C., *Saggio di codice diplomatico formato sulle antiche scritture dell'Archivio di Stato di Napoli*, 2 voll. e 2 suppl., Napoli 1878-1883.

MONTI, G. M.-PASTORE DORIA, M., *Codice diplomatico brindisino*, Trani 1940.

NICOLINI, N., *Codice diplomatico sui rapporti veneto-napoletani durante il regno di Carlo d'Angiò*, Roma 1965.

NITTO DE ROSSI, G. B.-NITTI DI VITO, F., *Codice diplomatico Barese*, voll. 1-19, Bari-Trani 1897-1971.

OLIVIER-MARTIN, F., ed altri, *Les registres de Martin IV (1281-1285)*, 1 vol. in 3 fasc., Paris 1901-1935.

ORDINATIO GENERALIS CONCILII LUGDUNENSIS *per Gregorium X Pont. Max. Anno Domini 1274, VII maii die lunae*, edizione princeps dal Cod. Ottob. lat. 2520, a cura di FRANCHI, A., *Il Concilio di Lione (1274) secondo la Ordinatio Concilii Lugdunensis* Roma 1965. (Edizione critica con erudita introduzione storica e filologica, e buon commentario).

OUDOT, J., *Patriarchatus Constantinopolitani acta selecta* (Sacra congregazione per la Chiesa Orientale, Codificazione canonica orientale, Fonti, Serie II, fasc. III), Città del Vaticano 1941.

POTTHAST, A., *Regesta pontificum romanorum inde ab anno 1198 ad annum 1304*, voll. 2, Berlin 1873-1875, II, 1651-1703; ristampa anastatica, Graz 1957.

PROFESSIO FIDEI IMPERATORIS MICHAELIS PALAEOLOGI; l'originale latino è edito in DENZINGER-SCHOENMETZER, *Enchiridion Symbolorum*, nn. 851-861, con in nota tutte le indicazioni delle edizioni precedenti; il testo in versione greca si ha in: MANSI, XXIV, 67; TAUTU, A. L., *Acta Urbani IV, Clementis IV, Gregorii X (1261-1276)*, pp. 116-123 (con l'indicazione delle edizioni anteriori); una versione francese si ha, ad es., in G. DUMEIGE, *La foi catholique*, Paris 1969, pp. 32-41.

PUTANEC, V., *Starofrancucka satira o Lyoskom koncilu 1274. Prema Zagrebaskom kokek MR 92 (text i komentar) - Un sirventés en ancien français sur le concile de Lyon de 1274 (d'après le code zagrébois MR 92, texte et commentaire), Rad Jugoslavenske Akademije znanosti i umnietnosti*, N° 324 (Zagreb 1962), 275-378. (Edizione del sirventese con introduzione e commento in francese, a cui precede un sommario in croato).

RAYNALDUS, O., *Annales ecclesiastici*, annis 1272-76, III (Luccae 1748), 283-397. (Trascrive l'insieme dei documenti del pontificato di Gregorio X).

REDLICH, O., *Die Regesten des Kaiserreiches unter Rudolf von Habsburg*, Innsbruck 1898.

SBARAGLIA (SBARALEA), G. G., *Bullarium Franciscanum*, voll. 4, Romae 1759-68.

TAUTU, A. L., *Acta Urbani IV, Clementis IV, Gregori X 1261-1276*, (= Pontificia Commissio ad redigendum Codicem Juris Canonici orientalis, FCCO, ser. III, vol. V, t. I), Romae 1953. (Raccoglie i documenti pontifici che preparano, in parte almeno, e accompagnano l'Unione di Lione).

TAUTU, A. L. - DELORME, F. M., *Acta romanorum pontificum ab Innocentio V ad Benedictum XI* (= Pontificia Commissio ad redigendum Codicem Juris Canonici Orientalis, FCCO, ser. III, vol. V, t. II), Romae 1954. (Raccoglie i documenti pontifici che permettono di seguire le sorti dell'Unione di Lione dal 1276 al 1304).

THEINER, A., *Codex diplomaticus dominii temporalis Sanctae Sedis*, voll. 3, Romae 1861-1863. (Nel vol. I, pp. 159-282, documenti sui rapporti con Carlo d'Angiò).

–, *I papi ed i Vespri siciliani, con documenti inediti e rari*, Roma 1882.

THEINER, A.-MIKLOSICH, F., *Monumenta spectantia ad unionem Ecclesiarum graecae et latinae*, Vindobonae 1872. (Nelle pp. 8-28 quattro documenti di Michele VIII, di Andronico II e di Giovanni Beccos; sono datati del 1277).

3 - FONTI PUBBLICISTICHE, TEOLOGICHE, ECC.

BONGARS, J., *Gesta Dei per Francos*, II (Hanoviae 1611), 1-288 (contiene il *Liber secretorum fidelium Crucis*, di Marin SANUDO, detto TORSELLO).

BRUNO DI SCHAUENBURG, *Relatio de statu Ecclesiae in regno Alemanniae (16 dic. 1273)*, edito da: RAYNALDUS, *Annales ecclesiastici*, ad. ann. 1273 nn. 6-18 (riproduzione parziale del testo); C. HOFLER, in *Analecten zur*

Geschichte Deutschlands und Italiens (= Abhandl. der Hist. Kl. der Konigl. Bayer. Ak. der Wiss., IV, 3), München 1846; MGH, *Leges*, IV, 3, 589-594.

DURANDO DE MENDE, *In sacrosanctum Lugdunense concilium commentarius*, Fano, 1569. (Opera preziosa di un canonista e di un testimonio oculare del concilio).

FIDENZO DA PADOVA, OFM, *De recuperatione Terrae sanctae*, edito da G. GOLUBOVICH, *Biblioteca bio-bibliografica della Terra santa*, II, Quaracchi 1913, 1-60. (Un curioso rapporto richiesto da Gregorio X, ma presentato soltanto nel 1291 a Nicola IV).

GILBERTO DA TOURNAY OFM, (?) *Collectio de scandalis Ecclesiae*, edito da I. DÖLLINGER, *Beiträge zur politischen, kirchlichen und Kulturgeschichte der letzten sechs Jahrhunderten*, III, Wien 1882, 180-200; A. STROICK, *Archivum Franciscanum Historicum*, 24 (1931) 35-62.

GIORGIO DI CIPRO, *Oratio laudatoria in imperatorem D. Andronicum Palaeologum*: PG 142, 387-418; *Oratio laudatoria in imperatorem D. Michaelem Palaeologum novum Constantinum*: PG 142, 345-386.

GIROLAMO DA ASCOLI, OFM, *Relazione al papa Gregorio X*, edita da H. FINKE, *Konzilienstudien zur Geschichte des 13. Jahrhunderts*, Münster i.W. 1891, 117-119; B. ROBERG, *Die Union ... auf dem II. Konzil von Lyon (1274)*, Bonn 1964, 229-231.

HOLOBOLOS MANUELE, *Elogio di Michele VIII Paleologo* ['Εγκώμιον εἰς τὸν αὐτοκράτορα Μιχαὴλ Η' τὸν Παλαιολόγον], ed. da X. SIDERIDIS, 'Επετερὶς τῆς 'Εταιρείας τῶν Βυζαντινῶν Σπουδῶν, 3 (1926), 168-191. (Storicamente notevole; fu pronunciato fra la conclusione del Trattato del Ninfeo - marzo 1261 - e la conquista di Costantinopoli - 25 luglio 1261).

HUMBERT DE ROMANS, OP, *Opus tripartitum*, ed. da E. BROWN, *Appendix ad fasciculum rerum expetendarum*, II, Londra 1690, 185-228 (redazione lunga); P. CRABBE, *Concilia omnia, tam generalia quam particularia...*, II, Coloniae 1551, coll. 1967-1033 (redazione lunga); MANSI, XXIV, coll. 109-132 (redazione breve); E. MARTÈNE-U. DURAND, *Veterum Scriptorum et monumentorum amplissima collectio*, VII, Paris 1733, coll. 174-198.

NICOLA DI CROTONE?, *Liber de fide Trinitatis*, in *S. Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Ord. Praed. In Isaiam prophetam, In tres Psalmos David...*, cura et studio P. A. UCCELLI, Romae 1880, 377-442. (Prima edizione del florilegio patristico greco utilizzato da S. Tommaso per comporre il suo opuscolo *Contra errores Graecorum*. Studiosi posteriori all'Uccelli hanno affacciato l'ipotesi, molto probabile, che l'autore del *Liber* sia l'oriundo greco Nicola di Durazzo, chierico della Camera Apostolica e vescovo di Crotone [fin dal 1254]; egli fu mediatore tra Roma e Bisanzio specialmente dal 1261 in poi). Altre edizioni in: S. THOMAE AQUINATIS, *Opuscula theologica*, ed. Marietti, curante R. A. VERARDO O. P., II, Taurini-Romae 1954, 347-412; SAINT THOMAS D'AQUIN, *Contra errores Graecorum*. Texte présenté et édité avec notes, références et documents connexes par Mgr P. GLORIEUX, Tournai-Paris-Rome-New York 1957, 19-113; S. THOMAE DE AQUINO, *Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, tom. XL, pars A, cura et studio Fratrum Praedicatorum, Romae 1967, 109-165. (In questa edizione monumentale il titolo dell'opuscolo è: *Liber de fide Trinitatis ex diversis auctoritatibus sanctorum graecorum confectis contra grecos*).

TOMMASO D'AQUINO (S.), *Contra errores Graecorum ad Urbanum papam* oppure *Liber contra errores Graecorum ad praeces papae Urbani editus*. (Si è calcolato che questo opuscolo sia stato edito a stampa, nell'originale latino, almeno 27 volte). Qui ricorderemo le edizioni di quest'ultimo secolo: S. THOMAE AQUINATIS, *Opera omnia*, ed. L. Vivès, tom. 29: *Opuscula theologica*, curante S. E. FRETTÉ, PARISIIS 1876 ET 1889, 344-373; S. THOMAE AQUINATIS DOCTORIS ANGELICI ORD. PRAED., *In Isaiam prophetam, In tres Psalmos David...*, cit., 447-486; S. THOMAE AQUINATIS, *Opuscula selecta*, ed. P. Lethielleux, I, Parisiis 1881, 461-510; S. THOMAE AQUINATIS, *Opuscula philosophica et theologica*, curante A. M. DE MARIA S. J., Tiferni Tiberini 1886, III, 411-459; S. THOMAE AQUINATIS, *Opuscula omnia*, curante P. MANDONNET O. P., III, 279-328; S. THOMAE AQUINATIS, *Opuscula theologica*, ed. Marietti, curante R. A. VERARDO, Taurini-Romae 1954, 315-356 (il testo è preceduto da due concordanze dei passi desunti dal *Liber de fide Trinitatis*, 284-313); SAINT THOMAS D'AQUIN, *Contra errores Graecorum*. Texte présenté..., par Mgr P. GLORIEUX, cit., 115-175; S. THOMAE DE AQUINO, *Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, tom. XL, pars A, cit., 67-105. (Come comporta l'impostazione di tutta la collezione, l'opuscolo è preceduto da un'eccellente introduzione scientifica, preziosa specialmente sul piano filologico).

II - STUDI MODERNI

1 - OPERE DI SINTESI E MONOGRAFIE GENERALI

AA. VV., *1274. Année charnière. Mutations et continuités. Lyon-Paris 30 sept.-5 oct. 1974*, (= Colloques Internationaux 558), Paris 1977. (Circa 30 contributi, tutti in lingua francese, e solo di pochi autori non francesi, tra cui G. Alberigo e C. Carozzi. Del problema dell'unione coi Greci si occupano solo direttamente: D. STIERNON, J. DARROUZÈS, J. GOUILLARD, G. DAGRON, C. CAROZZI; nelle pp. 167-178 il Darrouzès pubblica alcuni documenti greci inediti. Cfr. recensione di B. ROBERG in *Annuarium Historiae Conciliorum*, 12 (1980) 455-459.

AA. VV., *Sacerdozio e regno da Gregorio VII a Bonifacio VIII* (= Miscellanea Historiae Pontificiae, 18), Roma 1954.

AA. VV., *The Cambridge Medieval History*, vol. IV, London 1923; 2a ediz. a cura di J. M. HUSSEY, IV/1-2, ivi, 1966-67; vol. VII, London 1932; ristampa, ivi, 1957. Traduz. ital., di tutta la serie, Milano 1977 ss.

AHRWEILER, H., *L'idéologie politique de l'empire byzantin*, Paris 1975 (pp. 113-119).

ANDRESEN, C., *Geschichte der abendländischen Konzile des Mittelalters*, in H. J. MARGULL, *Die ökumenischen Konzile der Christenheit*, Stuttgart 1961, 75-200.

ANGOLD, M., *A Byzantine governement in exile. Governement and Society under the Laskaridis of Nicaea 1204-1261*, Oxford 1975 (passim, specialmente pp. 80-93).

BARRACLOUGH, G., *The Medieval Papacy*, London 1968.

BECK, H.-WOLTER, H., *Die Mittelalterliche Kirche*, (= *Handbuch der Kirchengeschichte* hrsg. von H. JEDIN, III/2), Freiburg-Basel-Wien 1968, capp. 25-36. 51; traduz. ital. voll. IV-V, *Civitas Medievalis*, Milano 1978.

BON, A., *La Morée Franque. Recherches historiques, topographiques et archéologiques sur la Principauté d'Achaie (1205-1430)*, voll. 2, Paris 1969.

BRATIANU, G. I., *La Mer Noire des origines à la conquête ottomane* (Acta Historica, I), München 1969.

BRÉHIER, L., *Le monde byzantin*, I: *Vie et Mort de Byzance* (= *L'évolution de l'humanité*), Paris 1947; ristampa, ivi, 1969. (Nelle pp. 390-409 della Iª edizione si ha un'esposizione densa e ben documentata dei rapporti ecclesiastici e politici fra Roma e Bisanzio prima e dopo il Lugdunense II).

CARO, G., *Genova e la supremazia sul Mediterraneo (1257-1311)*, voll. 2 (= Atti della Società Ligure di Storia Patria, N.S. 14-15), Genova 1975, XI-402 e 460; traduz. dal tedesco: *Genua und die Mächte am Mittelmeer, 1257-1311*, Halle 1895-1899.

CHAYTOR, H. J., *A History of Aragon and Catalonia*, London 1933.

COGNASSO, F., *Storia delle Crociate*, Varese 1967.

COZZA, L., *Historia polemica de Graecorum schismate*, voll. 4, Romae 1719-1720; pars IV, cc. 31-33 (vol. II); pars V, cc. 1-3, (vol. III).

DOSITEO, Ἱστορία περὶ τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις πατριαρχευσάντων, Bucarest 1715; (nei capitoli 1-4 del libro IX [pp. 839-855] tratta dell'Unione di Lione).

DU CANGE, Charles DU FRESNE, *Histoire de l'empire de Constantinople sous les empereurs français jusqu'à la conquête des Turcs*, ed. J. A. BUCHON, voll. 2 (= Collection des chroniques nationales françaises... du treizième au séizième siècle), Paris 1926.

FLICHE, A.-AZAÏS, Y.-THOUZELLIER, CH., *La Chrétienté romaine (1198-1276)*, (= *Histoire de l'Église des origines à nos jours*, sous la direction de A. FLICHE e V. MARTIN), Paris 1950, 487-503; ed. ital., Torino 1968, 637-658.

GATTO, L., *Il pontificato di Gregorio X (1271-1276)* (= Istituto Storico Italiano per il Medioevo: Studi Storici 28-30), Roma 1959.

GEANAKOPLOS, D. J., *Emperor Michael Palaelogus and the West (1258-82). A Study in Byzantine-Latin Relations*, Cambridge, Mass. 1959. (Opera fondamentale, con ricca bibliografia).

–, *Michael VIII Palaeologus and the Union of Lyons*, *Harvard Theological Review*, 46 (1953) 79-89.

GEORGIADIS-ARNAKIS, G., *Οἱ πρῶτοι Ὀθωμανοί (1282-1337)* (Texte und Forschungen zur byzantinisch-neugriechischen Philologie, 41), Athen 1947.

GILL, J., *Byzantium and the Papacy, 1198-1400*, New Brunswick, 1979. (Sintesi ben documentata, chiara ed equilibrata).

GRATIEN, P., *Histoire de la fondation et de l'évolution de l'Ordre des Frères Mineurs au XIIIe siècle*, Paris 1928.

GRUMEL, V., *Lyon II (Concile)*, *in DTC* IX/1 (Paris 1926), coll. 1391-1410. (È dedicato ai lavori del Concilio a proposito dell'unione ecclesiastica con Bisanzio).

HALLER, J., *Das Papsttum und Byzanz*, *Historische Zeitschrift*, 99 (1907) 1-34.

–, *Das Papsttum, Idee und Wirklichkeit*, 2ª ediz., vol. IV, Stuttgart 1953.

HEAD, C., *Imperial Twilight. The Palaiologos dynasty and the decline of Byzantium*, Chicago 1977.

HEFELE, C. J. (VON), *Conciliengeschichte*, 2. Aufl. von A. KNÖPFLER, vol. VI°, Freiburg i. Brsg. 1890. Traduz. ingl., voll. 5, New York 1883-1896; ristampa, ivi, 1972.

HEFELE, C. J. (VON)-LECLERQUE, H., *Histoires des Conciles d'après les documents originaux*, 16 voll., Paris 1907 ss.; ristampa, ivi, 1980. (Nel vol. VI, 1, 153-218, si ha tutta la storia dei preparativi, dello svolgimento e delle sorti del Lugdunense II°, fino alla morte di Michele VIII).

KAHL, U., *Die päpstliche Orientpolitik um die Mitte des 13. Jahrhunderts nach ungedruckten Stücken der Formularsammlung des Richard von Pofi*, ungedruckte Philosophische Dissertation, Heidelberg o. J. (cfr. *Jahresverzeichnis der deutschen Hochschulschriften*, 37 [1921], Berlin 1922, p. 1260).

KARAJAN, TH. G. (VON), *Zur Geschichte des Concils von Lyon 1245*, in *Denkschriften der kaiserl. Ak. der Wissenschaften*, Phil.-hist. Kl., II. Abtheilung, II. Bd., Wien 1851, 67-118.

LEBEDEV, A. P., *Istoričeskie očerki sostojanija vizantijsko-vostočnoj Cerkvi ot konca XI-go do poloviny XV ego veka* [= *Schizzo storico della situazione della Chiesa Bizantino-orientale dalla fine del secolo XI alla metà del secolo XV*], 2ª ediz., Mosca 1902.

MAGOULIAS, H. J., *A Study in Roman Catholic and Greek Orthodox Church Relations on the Island of Cyprus between the Years A.D. 1196 and 1360*, *Greek Orthodox Theological Review*, 10 (1964) 75-106.

MAIMBOURG, L., *Histoire du schisme des Grecs*, (*Les Histoires du sieur Maimbourg, cy-devant Jésuite*, IV), Paris 1686.

MANFRONI, C., *Storia della marina italiana*, voll. 3, Roma-Livorno 1897-1902; ristampa. Bologna 1970. (Cfr. specialmente I, pp. 420-446 e II, pp. 1-188).

MICHAUD, J. F., *Histoire des Croisades*, voll. 3, Paris 1970.

NICOL, D. M., *The Last Centuries of Byzantium 1261-1453*, London 1972.

–, *The Despotate of Epiros, 1267-1479. A contribution to the history of Greece in the middle ages*, Cambridge, 1984. (Rispetto al Lionese II sono particolarmente utili i primi due capitoli, pp. 9-62).

NORDEN, W., *Das Papsttum und Byzanz. Die Trennung der beiden Mächte und das Problem ihrer Wiedervereinigung bis zum Untergange des byzantinischen Reichs (1453)*, Berlin 1903. (Tutto il terzo libro e parte del quarto [pp. 387-646] sono dedicati alle sorti del concilio di Lione sotto la prospettiva dell'unione che vi si proclamò il 6 luglio 1274; le pagine del Norden sono spesso invecchiate, ma la loro lettura permane utile).

Ostrogorsky, G., *Storia dell'impero bizantino*, trad. dal tedesco di Piero Leone, Torino 1968.

Pontieri, E., *Ricerche sulla crisi della monarchia siciliana del secolo XIII*, Napoli 1958.

Pichler, A., *Geschichte der kirchlichen Trennung zwischen Orient und Occident*, 2 voll., München 1864-1865.

Powicke, M., *The Thirteenth Century (1216-1307)*, 2ª ediz., Oxford 1962.

Raybaud, L. P., *Le gouvernement et l'administration centrale de l'empire byzantin sous les premiers Paléologues* (1258-1354), Paris 1968.

Raynaldus, O., *Annales ecclesiastici (continuatio annalium Caesaris Baronii)* I-XV, Luccae 1747-1756; *ab A. Theiner denue excusi et ad nostra usque tempora perducti, XVI-XXXII*, Barri-Ducis 1870.

Seppelt, Fr. X., *Das Papsttum und Byzanz* (= Kirchengechichtliche Abhandlungen, hg. von Max Sdralek, Bd. II), Breslau 1904. (Una critica sistematica dell'opera omonima di W. Norden).

Setton, K. M., The Papacy and the Levant (1204-1511), I: *The thirteenth and fourteenth centuries*, Philadelphia 1976, 67-156.

Stiernon, D., *Lyon (Conciles)*, in *Catholicisme hier-aujourd'hui-demain*, VIII (Paris 1979), coll. 76-82.

Vacalopoulos, A. E., *Origins of the Greek Nation. The Byzantine Period, 1204-1461*, New Brunswick, N. J., 1970.

–, *Ἱστορία τοῦ Νέου Ἑλληνισμοῦ*, I: *Ἀρχὲς καὶ διαμόρφωσή του*, 2ª ediz., Tessaloniki 1974.

Vernet, F., *Lyon (IIe Concile œcumenique de)*, in DTC IX, 1 (1926), coll. 1374-1391. (Dedicato ai lavori del Concilio).

Viller, M., *La question de l'union des Églises entre Grecs et Latins depuis le concile de Lyon jusqu'à celui de Florence, 1274-1438*, RHE, 16 (1921) 266-305, 515-532; 17 (1922) 20-60.

Vincke, J., *Staat und Kirche in Katalonien und Aragòn während des Mittelalters*, Münster 1931.

Wittek, P., *The Rise of the Ottoman Empire*, London 1938.

Wolff, R. L.-Hazard, H. W., *The Later Crusades 1189-1311* (= *A History of the Crusades*, edited by K. M. Setton, vol. 2), Madison, Milwakee and London 1969.

Wolter, H.-Holstein, H., *Lyon I et Lyon II* (= *Histoire des Conciles Œcuméniques*, 7), Paris 1966; traduz. ted., Mainz 1972.

Zimmermann, H., *Das Mittelalter, 2. Teil: Von den Kreuzzügen bis zum Beginn der grossen Entdekungsfahrten*, Braunschweig 1979.

2 – Studi storici e critico-letterari sulle fonti

Allatius, Leo, *De Georgiis et eorum scriptis diatriba...*, cum notis, supplemento et indice recusa, curante Io. Alberto Fabricio, in Fabricius, *Bibliotheca Graeca*, X (1737) 549-824. (Indagine su Pachimere, Giorgio Ciprio, ed altri personaggi più o meno in rapporto col Concilio II di Lione).

Arnakis, G., *The Names of Months in the History of Georgius Pachymeres*, *Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher*, 18 (1945-49) (pubblicato nel 1960) 144-153.

–, *Georges Pachymeres – A Byzantine Humanist*, *The Greek Orthodox Theological Review*, 12 (1966/7), 161-167.

Auer, J., *Studien zu den Reformschriften für das II. Lyoner Konzil*, Freiburg i. Br. 1910. (Indagini sui canoni del Lugdunense II).

Beck, H. G., *Kirche und tehologische Literatur im Byzantinischen Reich*, München 1959; ristampa, ivi, 1980.

Bock. F., *Problemi di datazione nei documenti di Gregorio X*, *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, 7 (1953) 307-356.

Boyle, L. E., *The Date of the Commentary of Wiliam Duranti on the Constitutions of the Second Council of Lyons*, *Bulletin of Medieval Canon Law*, 4 (1974) 39-47; ristampa in *Pastoral Care, Clerical Education and Canon Law, 1200-1400*, Variorum reprints, London 1981, n. 12.

Capasso, B., *Le fonti della storia delle provincie napoletane dal 568 al 1500*, Napoli 1899.

Carile, A., *La cronachistica veneziana (secoli XIII-XVI) di fronte alla spartizione della Romania nel 1204*, Firenze 1969.

Caro, G., *Zur Chronologie der drei letzten Bücher des G. Pachymeres*, BZ., 6 (1897), 114-125.

Colonna, M. E., *Gli storici bizantini dal IV al XV secolo*. I: *Storici profani*, Napoli 1956.

Darrouzès, J., *Les documents grecs concernant le Concile de Lyon*, in AA. VV., *1274. Année charniere*, Paris 1977, 167-177.

Failler, A., *Chronologie et composition dans l'Histoire de Georges Pachymère*, REByz, 38 (1980) 5-103; 39 (1981) 145-249.

–, *La tradition manuscrite de l'Histoire de Georges Pachymère (livres I-VI)*, REByz, 37 (1979), 123-220.

–, *Pachymeriana quaedam*, REByz, 40 (1982), 187-199.

Fiebig-Nagold, W., *«Le Concile de Lyon de 1274» – Anmerkungen zu einem altfranzönischen Bericht aus dem 13. Jahrhundert*, in *Verba et Vocabula. Ernst Gamillschegg zum 80. Geburtstag*, hrsg. v. H. Stimm und J. Wilhelm. München 1968, 207-219.

Finke, H., *Konzilienstudien zur Geschichte des 13. Jahrhunderts. Ergänzungen und Berichtigungen zu Hefele-Knöpfler «Conciliengeschichte», Band V und VI*, Münster 1891, 1-18.

Fisher, E., *Note on Pachymeres' de Andronico Palaelogo*, Byz, 40 (1970) 230-235.

Gill, J., *Notes on the Michaele et Andronico Palaeologis of Georges Pachymeres*, BZ, 68 (1975) 295-303.

Goeller, R., *Zur Geschichte des zweiten Lyoner Konzils und des Liber Sextus*, *Römische Quartalschrift*, 20 (1906) 81-87.

Goll, I., *Zu Bruno von Olmütz Bericht an Papst Gregor X*, *Mitteillungen des Inst. für oesterreichische Geschichtsforschung*, 23 (1902) 487-490.

Grecu, V., *La valeur littéraire des œuvres historiques byzantines*, in *Byzantino-Slavica*, 13 (1952/3) 252-270.

HEISENBERG, A., *Studien zu Akropolites*, in «Sitzungsberichte der königl. bayer. Akad. der Wiss.», Philos.-philol. und hist. Cl. 1899, II/4 (München 1900), 463-558.

–, *Zur Textkritik des Gechichtswerkes des Georgios Akropolites*, in «Blätter für das bayerische Gymnasial Schulwesen», 36 (1900), 657-679.

–, *Analecta. Mitteilungen aus italienischen Hss. byzantinischer Chronographen*, München 1901.

–, *Aus der Geschichte und Literatur der Palaeologenzeit, Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, 10 (München 1920). (Pp. 3-13: studio minuzioso del Cod. Monac. gr. 442, che contiene la *Historia Romana* di Giorgio Pachimere).

HOPF, C., *De historiae ducatus Athenarum fontibus*, Bonnae 1852.

JOHANEK, P., *Studien zur Überlieferung Der Konstitutionen des II. Konzils von Lyon (1274), Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte*. Kanonistische Abteilung, 96 (1979) 149-216.

KARAYANNOPULOS, I. E.-WEISS, G., *Quellenkunde zur Geschichte von Byzanz (324-1453)*, voll. 2, Wiesbaden 1982. (Rifacimento sistematico di un manuale pubblicato a Salonicco, in neogreco, nel 1970; molti titoli riguardano il Lionese II).

KARMIRIS, I. N., *'Η ἀποδιδομένη εἰς τὸν Μιχαὴλ Η' Παλαιολόγον ὁμολογία πίστεως τοῦ 1274*, Ἀρχεῖον ἐκκλησιαστικοῦ καὶ κανονικοῦ δικαίου, 2 (1947) 127-147.

KRIARAS, E., Λεξικὸ τῆς μεσαιωνικῆς Ἑλληνικῆς δημώδους γραμματείας, 1100-1669, voll. 8, Salonicco 1969-1982.

KRUMBACHER, K., *Geschichte der byzantinischen Literatur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches (527-1453)*, München 1897.

KUTTNER, ST., *Conciliar Law in the Making. The Lyonese constitutions of Gregory X in a Manuscript of Washington*, in *Miscellanea Pio Paschini*, II, Roma 1949, pp. 39-81, ristampa in *Medieval Councils, Decretals and Collections of Canon Law*, Variorum Reprints, London 1980, n. 11; cfr. n. 12. (Studio molto importante anche per la cronologia delle sessioni conciliari).

LAURENT, V., *Le manuscrit de l'«Histoire byzantine» de Georges Pachymère*, Byz, 5 (1929-30) 129-205.

–, *L'«Histoire byzantine» de Georges Pachymère*, Byz, 6 (1931) 355-364.

–, *Deux nouveaux manuscrits de l'«Histoire byzantine» de Georges Pachymère*, Byz, 11 (1936) 43-57.

LEHMANN, B., *Die Nachrichten des Niketas Choniates, Georgios Akropolites und Georgios Pachymeres über die Selçuken in der Zeit von 1180 bis 1280*, Leipzig 1939.

LIEBERICH, H., *Studien zu den Proömien in der griechisch-byzantinischen Geschichtsschreibung, II: Die byzantinischen Geschichtsschreiber und Chronisten*, München 1900.

LOENERTZ, R., *Notes d'histoire et de chronologie byzantines (Deuxième série)*, REByz, 20 (1962) 171-180. (Precisazioni cronologiche intorno a certi fatti riguardanti anche il Lionese II).

MERKLE, S., *Antonio Uccelli und Thomas Contra Errores Graecorum, Römische Quartalschrift*, 35 (1927) 209-246.

MOLLAT, M.-TOMBEUR, P., *Conciles oecuméniques médievaux, II: Les conciles Lyon I et Lyon II. Concordance, Index verborum, Listes et fréquences, Tables comparatives*, Louvain 1974.

MONLEONE, G., *Iacopo da Varagine e la sua Cronaca di Genova*, voll. 3, Roma 1941.

MORAVCSIK, G., *Byzantinoturcica. I: Die byzantinischen Quellen der Geschichte der Türkvölker in den byzantinischen Quellen*, 2ª ediz., Berlin 1958.

REUSCH, F. H., *Die Fälschungen in dem Traktat des Thomas von Aquin gegen die Griechen, Abhandlungen der königl. Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, III Kl., XVIII Band, III Abtheilung, München 1889, 675-742.

NORDEN, W., *Prinzipien für eine Darstellung der kichlichen Unionsbestrebungen im Mittelalter, Historische Zeitschrift*, 102 (1909) 277-303.

PALUMBO, P. F., *Medio Evo meridionale. Fonti e letteratura storica dalle invasioni barbariche alla fine del periodo aragonese*, Roma 1978. (Un'opera di autentica «storia della storiografia», ricca di una bibliografia analizzata ed elencata sistematicamente).

PÁSZTOR, E., *Il registro camerale di lettere di Martino IV*, in *Miscellanea in memoria di G. Cencetti*, Torino 1973. (Vi studia e in parte riassume le lettere contenute nel *Reg. Vat.* 42).

PETTI BALBI, G., *La storiografia genovese fino al secolo XV*, in *Studi sul Medioevo Cristiano, offerti a Raffaello Morghen per il 90° anniversario dell'Istituto Storico Italiano per il Medioevo (1873-1973)*, vol. II, Roma 1974, pp. 763-850.

ROBERG, B., *Das konziliare Worlaut des Konklave-Dekrets Ubi periculum von 1274, Annuarium Historiae Conciliorum*, 2 (1970) 231-262.

RUBIO I LLUCH, A., *Pachimeras i Muntaner, Institut d'Estudis Catalans. Sect. Hist.-Arqueol.*, I (1927) 2, 33-66.

STROICK, A., *Verfasser und Quellen der «Collectio de scandalis Ecclesiae», Archivum Franciscanum Historicum*, 23 (1930) 3-41, 273-299, 433-466; 24 (1931) 33-62. (Questi articoli dimostrano che la «Collectio» è una sintesi di diverse relazioni riformatrici compilata da Gilberto di Tournai).

UTHEMANN, K. H., *Ein Beitrag zur Geschichte der Union des Konzils von Lyon (1274). Bemerkungen zum Codex Parisinus gr. 1115 (Med. Reg. 2951), Annuarium Historiae Conciliorum*, 13 (1981) 27-48.

VACALOPOULOS, A. E., *Πηγὲς τῆς ἱστορίας τοῦ Νέου Ἑλληνισμοῦ, I (1204-1669)*, Thessaloniki 1965.

VOSSIUS, G. I., *De Historicis Graecis libri tres*, Lipsiae 1898. (Nei libri II e III tratta di alcuni storici che contano tra le fonti del Concilio II di Lione).

3 - STUDI SULLA PROBLEMATICA RELIGIOSA DEL LIONESE II

ALBERIGO, G., *Ecumenismo cristiano nel secolo XIII?, Nuova Rivista Storica*, 60 (1976) 25-44.

Allatius, Leo, *De Ecclesiae occidentalis et orientalis perpetua consensione libri tres*, (Coloniae 1648) lib. II, c. 15; coll. 727-782.

Bellone, E., *Cultura e studi nei progetti di riforma presentati al Concilio II di Lione (1274), Atti dell'Acc. delle Scienze di Torino*. Cl. di Sc. Morali Storiche e Filologiche, 111 (1977) 297-318.

Birkmann, B., *Die vermeintliche oder wirkliche Reformsschrift der Dominikaner Generals Humbert de Romans*, Berlin-Leipzig 1916.

Congar, Y., *1274-1974. Structures ecclésiales et conciles dans les relations entre Orient et Occident, Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 58 (1974) 355-390; ristampa in *Droit ancien et structures ecclésiales*, Variorum Reprints, London 1982, n. 10.

Denzler, G., *Das morgenländische Kirchenschisma im Verständnis von Päpsten und ökumenischen Konzilien des Mittelalters, Münchener Theologische Zeitschrift*, 20 (1969) 104-117.

Dondaine, A., *Nicolas de Cotrone et les sources du «Contra errores Graecorum» de Saint Thomas, Divus Thomas*, 28 (1950) 313-340. (Studio denso di dati e di nuove prospettive storiche, fra cui risaltano la vita e l'opera di Nicola da Crotone, che fece da mediatore tra Roma e Bisanzio).

-, *«Contra Graecos». Premiers écrits polémiques des Dominicains d'Orient, Archivum Ordinis Predicatorum*. 21 (1951), 320-446.

Dujčec, I., *Carlo I d'Angiò, gli slavi meridionali e il Concilio di Lione nel 1274*, in *Studi in memoria di P. Adiuto Putignani*, Molfetta 1975, 111-125.

Dvornik, F., *Byzantium and the Roman Primacy*, New York 1966.

Emery, R. W., *The second Council of Lyon and the mendicant orders, The Catholic Historical Review* 39 (1953) 257-271.

Every, G., *Misunterstandings between East and West*, London 1965.

-, *Peter Lombard and II Lyons, Eastern Church Review*, 9 (1977) 85-90.

Fliche, A., *Le problème oriental au second concile œcuménique de Lyon*, OCP, 13 (1947) 475-485.

Fontette, M. de, *Les Mendiants suprimés au 2ᵉ Concile de Lyon (1274). Frères Sachets et frères Pies*, in *Les mendiants en pays d'Occident au XIII siècle*, Toulouse 1973, 193-216.

Fournier, E., *Questions d'histoire du droit canonique*, Paris 1936.

-, *L'accueil fait par la France du XIIIᵉ siècle aux décrétales pontificales. Leur traduction en langue vulgaire*, in *Acta Congressus Iuridici Internationalis, Roma 12-17 novembre 1934*, Roma 1936, III, 256-58.

Franchi, A., *Il «Filioque» al Concilio II di Lione (1274) e il pensiero di Duns Scoto, in De doctrina Joannis Duns Scoto*, III, *Problemata Theologica*, Roma 1968, 777-785.

-, *Il problema orientale al Concilio di Lione II (1274) e le interferenze del Regno di Sicilia, Theologos* 5 (Palermo 1975) 15-110.

-, *Lione II, concilio*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, dir. da G. Pelliccia e G. Rocca, vol. V (Roma 1978), coll. 674-679. (Il problema degli Ordini religiosi; denso articolo di sintesi con bibliografia).

Frohwein, P., *Der Episkopat auf dem 2. Konzil von Lyon (1274), Annuarium Historiae Conciliorum* 6 (1974) 307-331.

Giannelli, C., *Le récit d'une mission diplomatique de Georges le Métochite (1275-1276) et le Vat. gr. 1716*, come IV appendice di M. -H. Laurent, *Le bienheureux Innocent V...*, (= ST, 129) Città del Vaticano 1947, 419-443. (Contiene soprattutto l'*editio princeps* e il commentario di un capitolo del V libro dell'opera, in gran parte inedita, «De processione Spiritus Sancti». G. Metochita tenne fermo all'unione fino alla morte, avvenuta nel 1328).

Grumel, V., *Saint Thomas et la doctrine des Grecs sur la procession du Saint-Esprit*, EOr 25 (1926) 257-280.

Jolson, C., *Die Papstwahlen des 13. Jahrhunderts bis zur Einführung der Conclaveordnung Gregors X*, Berlin 1928, 102-109.

Michel, A., *Sprache und Schisma*, in *Festschrift Kardinal Faulhaber*, München 1949, 40-47.

Michel, K., *Der Reformvorschlag des Humbertus de Romanis, O.P., für das II. Lyoner allgemeine Konzil im Jahre 1274*, Oberwath 1920.

-, *Das Opus tripartitum des Humbertus de Romanis O.P. Ein Beitrag zur Geschichte der Kreuzzugsidee und der kirchlichen Unionsbestrebungen*, 2ª ediz., Graz 1926.

Miller, W., *The Latins in the Levant. A History of Frankish Greece (1204-1566)*, London 1908.

Nasalli-Rocca, E., *Problemi religiosi e politici del Duecento nell'opera di due grandi italiani (Card. del Pecorara e Gregorio X)*, Piacenza 1938.

Nicol, D. M., *The Greeks and the Union of the Churches. The Preliminaries to the Second Council of Lyons (1261-1274)*, in *Medieval Studies presented to A. Gwinn S. J.*, Dublin 1961, 454-480.

-, *Church and Society in the Last Centuries of Byzantium*, Cambridge 1979.

Ombres, R., *Latins and Greeks in Debate over Purgatory, 1230-1439, The Journal of Ecclesiastical History*, 35 (1984), 1-14.

Roberg, B., *Die Union zwischen der griechischen und lateinischen Kirche auf dem II. Konzil von Lyon (1274)* (= Bonner historische Studien, 24), Bonn 1964. (L'A. ha utilizzato un gran numero di fonti ed ha rifatto l'edizione di alcuni testi importanti).

Ruffini-Avondo, E., *Le origini del conclave papale, Atti della R. Accad. delle scienze di Torino*, 62 (1927), 409-431. (Sulla costituzione relativa al conclave accettata al Lugdunense II).

Sanchez Vaquero, J., *Causas y remedios del Cisma griego según los latinos antes de la Unión de Lyon (1274), Salmanticensis*, 2 (1955) 350-401.

Stiernon, D., *Le problème de l'Union gréco-latine vue de Byzance: de Germain II à Joseph Iᵉʳ (1232-1273)*, in AA. VV., *1274. Année charnière*, Paris 1977, 139-166.

Van Espen, J. B., *Commentarius in canones et decreta juris novi et jus novissimum*, in *Scripta omnia*, IV, Lovanii 1753, 116-137. (Commento canonico ai decreti del Lugdunense II).

Watt, J. A., *The Theory of Papal Monarchy in the Thirteenth Century*, London 1965.

Wenck, K., *Das erste Konklave der Papstgechichte, Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken*, 18 (1926) 101-170. (A proposito del «conclave» e della relativa costituzione pubblicata a Lione nel 1274).

4 - I CONDIZIONAMENTI POLITICI, ECONOMICI ECC. NELLE RELAZIONI TRA ORIENTE E OCCIDENTE NELLA SECONDA METÀ DEL SEC. XIII

AA. VV., *Atti del Convegno di studio. VII Centenario del conclave (1268-1271)*, Viterbo 1975. (In questo volume sono state raccolte 12 relazioni o comunicazioni di 10 studiosi, come R. MANSELLI, P. BREZZI, N. KAMP, E. PETRUCCI, L. GATTO, O. CAPITANI, E. DUPRÉ-THESEIDER... sulla situazione ecclesiastica e politica del secondo Duecento).

AA. VV., *Venezia e il Levante fino al secolo XV*, (= Civiltà Veneziana, Studi 27), voll. 2, Firenze 1973.

AA. VV., *Venezia dalla prima crociata alla conquista di Costantinopoli del 1204* (= Storia della Civiltà Veneziana, 3), Firenze 1965.

AHRWEILER, H., *Byzance et la mer. La marine de guerre, la politique et les institutions maritime de Byzance aux VIIe-XVe siècles*, Paris 1966.

ASHTOR, E., *The Venetian Supremacy in Levantine Trade: Monopoly or Pre-colonialism, The Journal of European Economic History*, 3/1 (1974) 5-53.

BALARD, M., *La Romanie génoise (XIIe-début du XVe siècle)*, voll. 2, Genova 1978.

BALLETTO, L., *Genova, Mediterraneo, Mar Nero*, Genova 1976.

BEZZOLA, G. A., *Die Mongolen in abendländischer Sicht (1220-1270). Ein Beitrag zur Frage der Völkerbegegnungen*, Bern-München 1974.

BOEHM, S., *De Karolingis imperator Karolus. Zur Orientpolitik Karls I. von Anjou, Historisches Jahrbuch*, 88 (1968) 1-35.

BORSARI, S., *La politica bizantina di Carlo I d'Angiò dal 1266 al 1271, Archivio Storico per le Province Napoletane*, N.S. 35 (1955) 319-349.

–, *Il dominio veneziano a Creta nel XIII secolo*, Napoli 1963.

BRATIANU, G. I., *Recherches sur le commerce génois dans la Mer Noire aux XIIIe siècle*, Bucarest 1929.

–, *Nouvelle contribution à l'étude de l'approvisionnement de Constantinople sous les Paléologues et les empereurs ottomans*, Byz, 6 (1931) 641-656.

BRINKEN, A. D. von den, *Die "Nationes Christianorum Orientalium" im Verständis der lateinischen Historiographie: von der Mitte des 12. bis in die zweite Hälfte des 14. Jahrhunderts*, Köln-Wien 1973.

CARABELLESE, C., *Carlo d'Angiò nei rapporti politici e commerciali con Venezia e l'Oriente*, Bari 1911.

CARILE, A., *Per una storia dell'Impero latino di Costantinopoli (1204-1261)*, Bologna 1978.

CARO, G., *Genua und die Mächte am Mittelmeer, 1257-1311*, voll. 2, Halle *1895-1899*; trad. ital., *Genova e la supremazia sul Mediterraneo 1257-1311*, voll. 2, Genova 1974.

CERONE, F., *La sovranità napoletana sulla Morea e sulle isole vicine, Archivio Storico per le Province Napoletane*, 41 (1916), 1-64, 193-266; 42 (1917) 5-67.

CHRYSOSTOMIDIS, J., *Venetian commercial privileges under the Palaeologi, Studi Veneziani*, 12 (1970) 267-356.

COHN, W., *Die Geschichte der sizilischen Flotte unter der Regierung Konrads IV. und Manfreds (1250-66)*, Berlin 1920.

–, *Storia della flotta siciliana di Carlo I d'Angiò, Archivio storico per la Sicilia Orientale*, ser. 5, 26 (1929-30) 351-394; 27 (1931) 175-212; 28 (1932) 26-60; 29 (1933) 15-48, 185-222; 30 (1934) 80-109.

DADE, E., *Versuche zur Wiedererrichtung der lateinischen Herrschaft in Konstantinopel im Rahmen der abendländischen Politik 1261 bis etwa 1310*, Phil. Dissert., Jena 1937.

DARKÓ, E., *Byzantinisch-ungarische Beziehungen in der zweiten Hälfte des XIII. Jahrhunderts*, Weimar 1933.

DEL GIUDICE, G., *Don Arrigo infante di Castiglia*, Napoli 1875.

–, *Il regno di Carlo I d'Angiò dal 2 gennaio 1273 al 7 gennaio 1285*, Firenze 1877-1881 (pubblicato precedentemente nell'*Archivio storico italiano*).

–, *Codice diplomatico del regno di Carlo Iº e IIº d'Angiò*, voll. 2, Napoli 1863-69.

–, *La famiglia di re Manfredi*, 2ª ediz., Napoli 1896.

DESIMONI, C., *I Genovesi e i loro quartieri in Constantinopoli nel secolo XIII, Giornale Ligustico di Archeologia Storia e Belle Arti*, 1876, 217-274.

DOELGER, F., *Die dynastische Familienpolitik des Kaiser Michael Palaiologos*, in *Festschrift E. Eichmann zum 70. Geburtstag*, Paderborn 1940, 179-190 (= *Paraspora, 30 Aufsätze zur Geschichte, Kultur und Sprache des byzantinischen Reiches*, Ettal 1961, 178-188).

DUCELLIER, A., *La façade maritime de l'Albanie au moyen âge. Durazzo et Valona du XIe au XVe siècle* (Documents et Recherches, XII), Thessaloniki 1981.

EFTHIMIOU, M. B., *Greeks and Latins in Thirteenth-Century Cyprus. A Study of Churchman and Crusaders*, Michigan 1979.

FERIANČIĆ, B., *Tesalija u XIII i XIV veku (La Tessalia nei secoli XII e XIV)*, Belgrado 1974.

FRANCES, E., *La féodalité et les villes byzantines au XIIIe et au XIVe siècles*, in «Byzantinoslavica», 16 (1955), pp. 76-96.

FRANCHI, A., *La svolta politico-ecclesiastica tra Roma e Bisanzio (1249-1254). La legazione di Giovanni da Parma. Il ruolo di Federico II, Picenum Seraphicum*, 14 (1977-78) 7-288; ediz. in volume indipendente, Romae 1981. (Studio fortemente documentato; molto prezioso per comprendere le premesse della politica di Michele VIII Paleologo e di Gregorio X rispetto all'unione delle Chiese).

GEANAKOPLOS, D. J., *The Nicene Revolution of 1258 and the Usurpation of Michael VIII Palaeologos, Traditio*, 9 (1953) 420-30.

GIUNTA, F., *La società mediterranea all'epoca del Vespro, Quaderni Catanesi di Studi Classici e Medievali*, 4 (1982) 5-9.

GOTTLOB, A., *Die päpstlichen Kreuzzügsteuern des 13. Jahrhunderts*, Heiligenstadt 1892. (La decima decretata a Lione nel 1274 è studiata nelle pp. 94-116).

GRUHN, A., *Die byzantinische Politik zur Zeit der Kreuzzüge*, Berlin 1904; ristampa, New York 1970.

GUIDI, P., *Rationes decimarum Italiae nei secoli XIII e XIV, Tuscia I, La decima negli anni 1274-1280*, Città del Vaticano 1932. (Studio sulla decima decretata da Gregorio X per finanziare la crociata, che avrebbe dovuto essere promossa dal Lugdunense II).

Hagemann, W.-Zazo, A., *La battaglia di Benevento*, Benevento 1967.

Haussig, H.-W., *Die Mittelmeerpolitik Kaiser Michaels VIII*, in *Actes du XVIe Congrès Intern. des Études Byzantines. Bucarest, 6-12 septembre 1971*, II, Bucarest 1975, 109-111.

Jacoby, D., *La féodalité en Grèce médiévale. Les «Assises de Romanie». Sources, applications et diffusion* (Documents et Recherches, X), Paris-La Haye 1971.

Jordan, E., *Les origines de la domination angevine en Italie*, Paris 1909.

Jorga, N., *Ramon Muntaner et l'empire Byzantin, Revue historique du Sud-Est Européen*, 4 (1927) 325-355.

Laiou-Thomadakis, A. E., *The Byzantine Economy in the Mediterranean Trade System: Thirteenth-Fifteenth Centuries*, DOP, 34-35 (1980-81) 177-222.

Laurent, V., *La Croisade et la question d'Orient sous le pontificat de Grégoire X, Revue historique du Sud-Est européen* (Bucarest 1945) 105-137.

Lecoy de la Marche, A., *La prédication de la croisade au XIII siècle, Revue des questions historiques*, 48 (1890) 5-28.

Limper, B., *Die Mongolen und die christlichen Völker des Kaukasus. Eine Untersuchung zur politischen Geschichte Kaukasiens im 13. und beginnenden 14. Jahrhundert*, Köln 1980.

Longnon, J., *Le rattachement de la principauté de Morée au royaume de Sicile en 1267, Journal des Savants*, luglio-settembre 1942, 134-142.

–, *L'Empire latin de Constantinople et la principauté de Morée*, Paris 1949.

–, *Le traité de Viterbe entre Charles Ier d'Anjou et Guillaume de Villehardouin, prince de Morée (24 mai 1267)*, in *Studi in onore di R. Filangieri*, I, Napoli 1959, 307-314.

Lopez, R., *Genova marinara del Duecento, Benedetto Zaccaria ammiraglio e mercante*, Messina-Milano 1933.

Lunt, W. E., *A Papal Tenth levied in the British Isles from 1274 to 1280, The English Historical Review*, 32 (1917) 48-89.

–, *Papal Taxation in England in the Reign of Edward I*, ibidem, 30 (1915) 398-417. (Reazioni inglesi alla decima decisa a Lione nel 1274).

Luzzato, G., *Storia economica di Venezia dall'XI al XVI secolo*, Venezia 1961.

Manfroni, C., *Le relazioni tra Genova, l'Impero bizantino e i Turchi, Atti della Soc. Ligure di Storia Patria*, 28, fasc. 3 (Genova 1898) 577-858.

Martini, G., *La politica finanziaria dei papi in Francia intorno alla metà del secolo XIII, Atti dell'Accad. naz. dei Lincei*, Cl. di scienze mor. stor. e fil., ser. VIII, Roma 1951, 5-83. (Studia pure la decima decisa a Lione nel 1274 a favore della crociata).

Merkel, C., *L'opinione dei contemporanei sull'impresa italiana di Carlo I d'Angiò, Atti della R. Accademia dei Lincei*, cl. di scienze mor. stor. e filologiche, ser IV, 4 (1888) 277-435.

Minieri-Riccio, C., *Alcuni fatti riguardanti Carlo I d'Angiò dal 6 di Agosto 1252 al 30 di Dicembre 1270*, Napoli 1874.

–, *Il regno di Carlo I° di Angiò negli anni 1271 e 1272*, Napoli 1875.

–, *Il regno di Carlo d'Angiò dal 2 gennaio 1273 al 31 Dicembre 1283, Archivio Storico Italiano*, III serie, voll. 22-26 (1875-1877); IV serie, voll. 1-7 (1878-1881).

–, *Della dominazione angioina nel Reame di Sicilia, Studi estratti da' registri della cancelleria angioina di Napoli*, Napoli 1876.

–, *Nuovi studi riguardanti la dominazione angioina nel Regno di Sicilia*, Palermo 1876.

–, *Memorie della guerra di Sicilia negli anni 1282, 1283, 1284. . ., Archivio Storico per le Province Napoletane*, 1 (1876), pp. 85-105, 285-315, 499-530.

–, *Studi storici fatti sopra 84 registri angioini dell'Archivio di Stato di Napoli*, Napoli 1876.

–, *Notizie storiche tratte da 62 registri angioini dell'Archivio di Stato di Napoli*, Napoli 1877.

Monti, G. M., *La dominazione napoletana in Albania. Carlo I d'Angiò, primo re degli Albanesi, Rivista di Albania*, 1 (1940) 50-58.

–, *La espansione mediterranea del Mezzogiorno d'Italia e della Sicilia*, Bologna 1942.

Nicol, M., *The Relations of Charles of Anjou with Nikephoros of Epiros, Byzantinische Forschungen*, 4 (1972) 170-194.

–, *The Despotate of Epiros, 1267-1479. A contribution to history of Greece in the middle ages*, Cambridge 1984 (con ricca bibliografia nelle pp. 259-280).

Niccolini, M., *Sui rapporti diplomatici veneto-napoletani durante i regni di Carlo I e Carlo II d'Angiò, Archivio Storico per le Province Napoletane*, 60 (1935), 229-286 (con importante documento in appendice).

Oikonomidès, N., *Hommes d'affaires grecs et latins à Constantinople, XIIIe-XIVe siècles*, Paris-Montreal 1979.

Otto, H., *Die Beziehungen Rudolfs von Habsburg zu Papst Gregor X*, Innsbruck 1895.

Prawer, J., *Histoire du Royaume latin de Jérusalem*, voll. 2, Paris 1969-1970.

Richard, J., *Orient et Occident au Moyen Age: contacts et relations (XIIe-XVe siècles)*, Variorum Reprints, London 1976.

Riley-Smith, J., *The Knights of St. John in Jerusalem and Cyprus, 1050-1310*, London 1967.

Savio, F., *La pretesa inimicizia di papa Niccolò III contro Carlo I d'Angiò, Archivio storico siciliano*, n.s. 27 (1902) 358-429.

Soranzo, G., *Il papato, l'Europa cristiana e i Tartari* (Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, ser. V: scienze storiche, vol. 12), Milano 1930.

Spuler, B., *Les Mongols dans l'histoire*, Paris 1961.

–, *Die Goldene Horde: Die Mongolen in Russland (1223-1502)*, Wiesbaden 1965.

Sternfeld, R., *Ludwigs des Heiligen Kreuzzug nach Tunis 1270 und die Politik Karls I. von Sizilien*, Berlin 1896.

–, *Der Vertrag zwischen dem Palaologen Michael VIII. und Peter von Aragon im Jahre 1281, Archiv für Urkundenforschung*, 6 (1918) 267-284.

Tarnanidis, I., *Ἡ ἐκκλησιαστικὴ πολιτικὴ τοῦ αὐτοκράτορος Μιχαὴλ Η' Παλαιολόγου ἔναντι τῶν Βουλγάρων καὶ τῶν Σέρβων*, Βυζαντινά, 8 (1976) 47-87.

THIRIET, F., *La Romanie vénitienne au moyen âge*, Paris 1959; ristampa, ivi, 1975.

WALEY, D., *The Papal States in the Thirteenth Century*, London 1961.

WALTER, F., *Die Politik der Kurie unter Gregor X.*, Berlin 1894.

WIRTH, P., *Die Begründung der Kaisermacht Michaels VIII. Palaiologos, Jahrbuch der Österreichischen byzantinischen Gesellschaft*, 10 (1961) 85-91.

–, *Von der Schlacht von Pelagonia bis zur Wiedereroberung Konstantinopels*, BZ 45 (1962) 30-37.

WOLFF, R. L., *Mortgage and Redemption of an Emperor's son: Castile and the Latin Empire of Constantinople, Speculum*, 29 (1954) 45-84.

YVER, G., *Le commerce et les marchands dans l'Italie méridionale au XIIIe et XIVe siècle*, Paris 1903.

ZIZTERER, A., *Gregor X. und Rudolf von Habsburg in ihren gegensitigen Beziehungen*, Freiburg i. Brsg. 1891.

5 - La preparazione diplomatica ed ecclesiastica del Lionese II

AA. VV., *Espansione del francescanesimo tra Occidente e Oriente nel secolo XIII. Atti del VI convegno Internazionale di studi francescani. Assisi, 12-14 ottobre 1978*, Assisi 1979.

ALTANER, B., *Die Dominikanermissionen des 13. Jahrhunderts. Forschungen zur Geschichte der kirchlichen Unionen und Mohammedaner- und Heidenmissionen des Mittelalters*, (Breslauer Studien zur Hist. Theologie, hg. von J. WITTIG und F. X. SEPPELT, III), Habelschwerdt 1924.

–, *Die Kenntnis des Griechischen in den Missionsorden des 13. und 14. Jahrhundert, Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 53 (1934) 436-493.

–, *Sprachkenntnisse und Dolmetscherwesen im missionarischen und diplomatischen Verkehr zwischen Abendland (päpstliche Kurie) und Orient im 13. und 14. Jahrhundert, Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 55 (1936) 83-126.

ANGOLD, M., *A Byzantine Government in the exile. Government and Society unter the Laskaris of Nicaea*, Oxford 1975. (Molto utile anche per la comprensione delle trattative che condussero all'unione di Lione. L'A. studia le componenti sociali e i loro rapporti nello Stato niceno, come pure la struttura economica, fiscale, militare e amministrativa dell'impero dei Lascari).

BRÉHIER, L., *Une ambassade byzantine au camp de Saint-Louis devant Tunis (Août 1270)*, in *Mélanges offerts à Nicolas Jorga*, Paris 1933, 139-146.

ERRIQUEZ, L., *I legati pontifici in Oriente dal 1261 al 1334, Apollinaris*, 38 (1965) 307-347.

GEANAKOPLOS, D. J., *Bonaventura, The two Mendicant Orders and the Greeks at the Council of Lyons*, in: *The Orthodox Churches and the West*, (= Studies in the Church History edited by Derek BAKER, vol. 13), Oxford 1976, 183-211.

GILL, J., *Eleven Empereors of Byzantium seek Union with the Church of Rome, Eastern Church Review*, 9 (1977) 72-84.

LAURENT, V., *Le Pape Alexandre IV (1254-1261) et l'Empire de Nicée*, EOr, 34 (1935) 26-55.

MENINDES, R., *Saint Bonaventure, les Fréres mineurs et l'unité de l'Église au Concile de Lyon, La France Franciscaine*, sér. IIe, 18 (1935) 363-392.

MÜLLER, J., *Studien zur Geschichte Gregors X.*, Freiburg i. Brsg. 1929.

–, *Die Legationen unter Gregor X., Römische Quartalschrift* 37 (1929) 57-135.

OTTAVIANO DA RIEDEN, O.F.M. Cap., *I Francescani e l'unione della Chiesa nel 2° Concilio di Lione, L'Italia francescana*, 37 (1962) 12-19, 100-107.

–, *De sodalium Franciscalium in Concilio œcumenico Lugdunensi secundo parando et celebrando promeritis, Collectanea Franciscana* 32 (1962) 122-147. (Tratta: 1) della genesi e preparazione pp. 124-130; 2) della preparazione immediata pp. 130-134; 3) delle sessioni conciliari pp. 134-144; 4) degli aspetti positivi e negativi del Lugd. II: pp. 144-147. I francescani di cui si tratta sono 15).

PURCELL, M., *Papal Crusading Policy: The Chief of Papal Crusading Policy and Crusade to the Holy Land from the final Loss of Jerusalem to the Fall of Acre, 1244-1291*, Leiden 1975.

RICHARD, J., *La papauté et les missions d'Orient au Moyen-Age, (XIIIe-XVe s.)*, Rome 1977. Cfr. J. DAUVILLIER, *La papauté, l'union des Églises et les missions en Orient durant le moyen âge. À propos d'un ouvrage recent*, RHE, 74 (1979) 640-51.

–, *Orient et Occident au Moyen Age: contacts et relations (XIIe-XVe s.)*, Variorum Reprints, London 1976.

–, *Les relations entre l'Orient et l'Occident au Moyen Age. Études et documents*, Variorum Reprints, London 1977.

RONCAGLIA, M., *Les Frères Mineurs et l'Églises grecque orthodoxe au XIIIe siècle (1231-1274)*, Le Caire 1954. (Dedica varie pagine all'opera di San Bonaventura a Lione nel 1274).

SCHILMANN, F., *Zur byzantinischen Politik Alexanders IV., Römische Quartalschrift*, 22 (1908) 108-137.

VAN DER VAT, O., *Die Anfänge der Franziskanermissionen und ihre Weiterentwicklung im nahen Orient und in den mohammedanischen Ländern während des 13. Jahrhunderts* (= Missionswissenschaftliche Studien, hsg. von J. SCHIMDLIN, N.R., VI), Werl 1934.

VANNI ROVIGHI, S., *Il Convegno sul Concilio di Lione, San Bonaventura e San Tommaso, Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 47 (1975) 127-135.

6 - L'attuazione del Concilio e l'Unione del 6 luglio 1274

BORGHEZIO, G., *Un episodio delle relazioni tra la Santa Sede e i Mongoli (1274), Roma.* Rivista di studi e di vita romana, 14 (1936) 361-372 = *Atti del IV Congresso Nazionale di Studi Romani*, I (Roma 1938), 319-331.

BOURGEROL, J. G., *Le rôle de Saint Bonaventure au Concile de Lyon*, in *1274. Année charnière*, Paris 1977, 425-431.

BRUGNERA, J., *Jaume I i al Segon Concili de Lió*, in *Estudis de llengua i literatura catalanes offerts a R. Aramon i Serra en el seu setantè aniversari*, I (Barcelona 1979-1980), 119-126.

CALLEBAUT, A., *Le voyage du Bienhereux Grégoire X et de Saint Bonaventure au concile de Lyon, Archivum franciscanum historicum*, 18 (1925) 169-180.

–, *La date du cardinalat de S. Bonaventure (28 mai 1273), Archivum Franciscanum Historicum*, 14 (1921) 401-414.

CAPIZZI, C., *Fra Bonagrazia di San Giovanni in Persiceto e il Concilio unionistico di Lione (1274). Appunti bio-bibliografici, Archivum historiae Pontificiae* 13 (1975) 141-206.

CAROZZI, C., *Humbert de Romans et l'Union avec les grecs*, in *1274, Année charniére*, Paris 1977, 491-494.

DE SIMONE, L., *San Bonaventura al Concilio di Lione II e l'unione con i Greci, Asprenas*, 9 (1962) 418-428.

FOREVILLE, R., *Lyon II (1274) dans le sillage de Latran III et Latran IV*, in *Gouvernement et vie de l'Eglise au moyen âge*, Variorum Reprints, London 1979, n. 5.

GARCIAS PALOU, S., *El silencio documental, argumento probativo de la ausencia de Ramon Llull, del concilio II de Lyon, Estudios Lulianos*, 17 (1973) 182-196.

GEANAKOPOLOS, D. J., *Bonaventura, the Two Mendicant Orders, and the Greeks at the Council of Lyons (1274)*, in *Studies in Church History*,vol. 13 (Oxford 1976), 183-211.

GILL, J., *The Church Union of the Council of Lyons (1274). Portrayed in Greek Documents*, OCP, 40 (1974) 5-45; ristampato nell'opera seguente:

–, *Church Union: Rome and Byzantium (1204-1453)*, Variorum Reprints, London 1979, n. 5.

HOLSTEIN, H., *Bonaventura und die Kirchenunion auf dem zweiten Konzil zu Lyon, Wissenschaft und Weisheit*, 37 (1974) 122-139.

LATHOUD, D., *Saint Albert le Grand et l'union des Grecs au second concile de Lyon, L'unité de l'Église*, 10 (1932) 461-462.

LOE, P. (Von), *Albert der Grosse auf dem Konzil von Lyon (1274), Kölnische Volkszeitung* 55 (1914), Literarische Beilage, 29 (16-6-1914) 225-226.

MC EVOY, J., *Robert Grosseteste and the Reunion of the Church, Collectanea Franciscana Neerlandica* 45 (1975) 39-84.

ROBERG, B., *Die Tartaren auf dem 2. Konzil von Lyon 1274, Annuarium Historiae Conciliorum*, 5 (1973) 241-302. (Studio molto accurato e fornito dell'edizione critica della lettera inviata a Gregorio X e al concilio dal «rex Tartarorum»).

–, *Subsidium Terrae Sanctae. Kreuzzug, Konzil und Steuern, Annuarium Historiae Conciliorum*, 15 (1983) 96-158. (L'A. studia in modo magistrale il decreto «Zelus Fidei» del Lionese II, offrendone un'edizione critica; oltre a ciò, ribadisce la sua concezione, secondo cui il Lionese II ebbe come interesse qualificante non tanto l'unione della Chiesa quanto il soccorso alle pericolanti conquiste crociate in Terra Santa).

SPÄTLING, L., *Der Anteil der Franziskaner an den Generalkonzilien des Spätmittelalters, Antonianum*, 36 (1961) 300-340.

7 - LE REAZIONI VERSO L'UNIONE IN ORIENTE E L'ATTEGGIAMENTO DEI PAPI

ANASTASIOU, I., Ὁ θρυλούμενος διωγμὸς τῶν Ἁγιορειτῶν ὑπὸ Μιχαὴλ Η' Παλαιολόγου καὶ τοῦ Ἰωαννου Βέκκου, in *Ἀθωνικὴ πολιτεία*, Salonicco 1963, 207-257.

ANDREEVA, M. A., *Esquisses de la culture de la cour de Byzance au XIIIe siècle*, Prague 1927.

CLEMENT, O., *Byzance et le concile de Lyon, Kleronomia*, 7 (1975) 254-272.

–, IDEM, in *Unité Chrétienne*, 37 (Lyon 1975) 59-74 (con lo stesso titolo).

DAGRON, G., *Byzance et l'Union*, in AA. VV., *1274. Année charniére*, Paris 1977, 191-202.

DRAESEKE, J., *Drei Kapitel aus der Friedensschrift des Patriarchen Johannes Bekkos vom Jahre 1275*, Wandsbeck 1907.

–, *Johannes Bekkos und seine theologischen Zeitgenossen, Neue kirchliche Zeitschrift*, 18 (1907) 877-894.

EWERT-KAPESSOWA, H., *La société byzantine et l'union de Lyon, Byzantinoslavica*, 10 (1949) 38-41.

–, *Une page de l'histoire des relations byzantino-latines: le clergé byzantin et l'union de Lyon* (1274-1282), ibidem, 13 (1952-53), 68-92.

EWERT-KAPESSOWA, H., *La société byzantine et l'union de Lyon, Byzantinoslavica*, 10 (1949) 38-41.

–, *Une page de l'histoire des relations byzantyno-latines: le clergé byzantin et l'union de Lyon* (1274-1282), ibidem, 13 (1952-53), 68-92.

–, *Byzance et le Saint-Siége à l'époque de l'union de Lyon*, 16 (1955) 297-307.

–, *La fin de l'union de Lyon*, ibidem, 17 (1956) 1-18.

FAILLER, A., *Le principe de l'économie ecclésiastique vu par Pachymère*, in *XVI. Internationaler Byzantinistenkongress. Akten II/4*, Wien 1982, 287-296. (Come fu risolto dal clero di Efeso il caso di coscienza posto dalla politica unionistica di Michele VIII dopo la «pace» proclamata a Lione nel 1274).

FYRIGOS, *Quando Barlaam Calabro conobbe il Concilio di Lione II (1274)?*, RSBN, nuova ser., 17-19 (1980-82) 247-265.

GOUILLARD, J., *Michael VIII et Jean Beccos devant l'Union*, in AA. VV., *1274. Année Charniére*, Paris 1977, 179-190.

GRUMEL, V., *Les ambassades pontificales à Byzance aprés le IIe concile de Lyon*, 1274-1280, EOr, 23 (1924) 437-447.

–, *En Orient après le IIe concile de Lyon: breves notes d'histoire et de chronologie*, EOr, 24 (1925) 321-325.

HOFMANN, G., *Patriarch Johann Bekkos und die lateinische Kultur*, OCP, 11 (1945) 141-164.

KODER, J., *Patres Athonenses a Latinophilis occisi sub Michaele VIII, Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik*, 18 (1969) 79-88.

LAURENT, M. H., *Les monastères basiliens de Calabre et la décime pontificale de 1274-1280, Revue d'Ascétique et Mystique*, n° 99-100 (1949) 334-355.

LAURENT, V., *Le serment antilatin du patriarche Joseph Ier (Juin 1273)*, EOr, 26 (1927) 396-407.

–, *Le cas de Photius dans l'apologétique du patriarche Jean Beccos (1275-1282) au lendemain du deuxième concile de Lyon*, EOr, 29 (1930) 396-415.
–, *Lettre inédite de Jean XI Beccos, patriarche de Constantinople au pape Grégoire X (1271-1276), L'Unité de l'Église*, 12 (1934) 266-270.
–, *Grégoire X (1271-1276) et le projet d'une ligue antiturque*, EOr, 37 (1938) 257-273.
–, *Le rapport de Georges le Métochite apocrisiaire de Michel VIII auprès du pape Grégoire X (1275/76), Revue Historique du Sud-Est européen*, 23 (1946) 233-247.
LEHMANN, M., *Das II. Konzil von Lyon und die Ostkirche*, OKS, 12 (1963) 132-156.
MERCATI, A., *Note archivistiche, bibliografiche, paleografiche, storiche su un documento dell'anno 1277 di Giovanni Bekkos, patriarca di Costantinopoli*, OCP, 21 (1955) (Miscellanea Georg Hofmann S. J.) 256-264.
MOE, E. A. (VAN), *L'envoi des nonces à Constantinople par les papes Innocent V et Jean XXI (1276), Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'École française de Rome*, 47 (1930) 30-62.
NICOL, D. M., *The Greeks and the Union of the Churches: The Report of Orgerius, Protonotarius of Michael VIII Palaiologos in 1280* (= Proceedings of the Royal Irish Academy, LXIII, Sect. C., Nr. 1), Dublin 1962.
–, *The Byzantine Reaction to the Second Council of Lyons, 1274*, in *Councils and Assemblies* (*Studies in Church History*, edited by G. J. CUMING and Derek BAKER, vol. 7), Cambridge 1971, 113-146.
PERI, V., *L'opuscolo di Giovanni Bekkos «Sull'infondatezza storica dello scisma tra le Chiese» e la sua prima redazione*, RSBN, N.S. 14-16 (XXIV-XXVI) (1977-79), 203-237.
ROUILLARD, G., *La politique de Michel VIII Paléologue à l'égard des monastères*, REByz 1 (1943) 73-84.
RUNCIMAN, S., *Pope Nicholas III and byzantine Gold*, in *Mélanges offerts à Étienne Gilson*, Toronto-Paris 1959, 537-545.
SALAVILLE, S., *Deux documents inédits sur les dissensions religieuses byzantines entre 1275 et 1310*, REByz, 22 (1964) 222-237.
ŠIVAROV, N., *Gründe für den Widerstand der bulgarischen orthodoxen Kirche gegen die Union von Lyon*, in *XVI. Internationaler Byzantinistenkongress. Akten II/4*, (Wien 1982), 297-306.
SYKOUTRIS, I., Περὶ τὸ σχίσμα τῶν Ἀρσενιατῶν, *Ἑλληνικά*, 2 (1929), 267-332; 3 (1930), 15-44; 5 (1932), 107-126.
VANTINI, G., *Sur l'éventualité de rapports entre le concile de Lyon (1274) et la Nubie*, in *Études Nubiennes - Colloque de Chantilly 2-6 juillet 1976*, Kairo IFAO 1978, 337-345.
ŽINOJINOVIĆ, M., *Sveta Gora i Lionska Unija* [Il Monte Athos e l'Unione di Lione], *Zbornik Radova Bizantološkog Instituta*, 18 (1978) 141-154. (In serbo, con sommario in inglese).

8 - LA ROTTURA ECCLESIASTICA DEL 1281, IL «VESPRO» E L'ANTIUNIONISMO DOPO LA MORTE DI MICHELE VIII.

AMARI, M., *La guerra del Vespro Siciliano*, 9ª ediz., voll. 3, Milano 1886; ristampa, Mazara del Vallo 1947.
ANONIMO, *I Papi e i Vespri Siciliani*, Roma 1882.
BANESCU, N., *Le patriarche Athanase Ier et Andronique II Paléologue. État religieux, politique et social de l'empire, Academie Roumaine.* Bulletin de la Section Historique, 23 (1942) 28-56.
CARINI, I., *Il Vespro Siciliano e la Quistione Angioina*, Palermo 1882. (Raccolta di sette lunghi articoli pubblicati lo stesso anno nella «Sicilia Cattolica»).
CARTELLIERI, O., *Peter von Aragon und die Sizilianische Vesper*, Nendeln 1977; ristampa dell'ediz. del 1904.
DUPRÈ THESEIDER, E., *Alcuni aspetti della questione del «Vespro»*, Messina 1954.
FRANCHI, A., *I Vespri Siciliani e le relazioni tra Roma e Bisanzio. Studio critico sulle fonti*, Palermo 1984. (Studio minuzioso delle fonti; si conclude osservando: 1) Martino IV scomunicò Michele Paleologo solo per compiacere Carlo d'Angiò; 2) è probabile che Nicola III (un Orsini) sia stato consenziente alla congiura di Pietro di Aragona contro Carlo d'Angiò; 3) i Vespri significarono la libertà della Sicilia e la liberazione di Bisanzio dall'incubo di un'invasione angioina).
GILL, J., *Emperor Andronicus II and Patriarch Athanasius I, Byzantinà*, 2 (1970) 13-19.
–, *The Tribulations of the Greek Church in Cyprus 1196 - c. 1280, Byzantinische Forschungen*, 4 (1977) 73-93.
KUNSTMANN, F., *Studien über Marino Sanudo den Älteren, Abhandlungen der königl. bayer. Akad. der Wiss.*, VII (1855) 695-819.
LAIOU, A. E., *Constantinople ant the Latins: The Foreign Policy of Andronicus II (1282-1328)*, Cambridge, Mass. 1972.
LA MANTIA, G., *Studi sulla rivoluzione siciliana del 1282*, in *Archivio Storico per la Sicilia*, 6 (1939) 97-140.
LAURENT, V., *La date de la mort de Jean Beccos*, EOr, 25 (1926) 316-19.
–, *Les signataires du second concile des Blachernes (1285)*, EOr, 26 (1927) 129-149.
–, *Le serment antilatin du patriarche Joseph Ier (Juin 1273)*, ibid. 26 (1927) 396-407.
–, *Les signataires du second synode des Blachernes (été 1285)*, ibid. 26 (1927) 129-149.
–, *L'excommunication du patriarche Joseph Ier par son prédecesseurs Arséne*, BZ, 30 (1929-30) 489-496.
–, *Les grandes crises religieuses à Byzance: la fin du schisme arsénite, Academie Romaine. Bulletin de la Section Historique*, 26 (Bucarest 1945) 225-313.
–, *Les Vêpres siciliennes et les dessous de la politique byzantine*, in *Atti dell'VIII Congr. Internazionale di Studi Bizantini. Palermo 3-10 aprile 1951*, (= *Studi Bizantini e Neoellenici*, VII), Roma 1953, 409-411.

–, *Un théologien unioniste de la fin du XIII siécle: le métropolite d'Andrinople Théoctiste*, REByz, 11 (1953) 187-196.
–, *Les dates du second patriarcat de Joseph Ier (31.XII.1282-av.26.IV.1283)*, REByz, 18 (1960) 205-208.
–, *Le serment de l'Empereur Andronique II Paléologue au Patriarche Athanase I lors de sa seconde accession au trône œcumenique (sept. 1303)*, REByz, 23 (1965) 124-139.
–, *Note sur la date de la mort du déspote Jean Paléologue, le frère puiné de Michel VIII*, BZ, 62 (1969) 260-263.
–, *Notes de chronologie et d'histoire byzantine de la fin du XIIIe siécle*, REByz 27 (1969) 209-228.
MATSCHKE, K. P., *Politik und Kirche im spätbyzantinischen Reich. Athanasios I, Patriarch von Konstantinopel 1289-1293; 1303-1309, Wissenschaftliche Zeitschrift der Universität Leipzig*, 15 (1966) 479-486.
NITSCHKE, A., *Karl von Anjou und Peter von Aragon: ihre Stellung zur sizilianischen Bevölkerung*, in *Festchrift Percy Schramm, I*, Wiesbaden 1964, 322-333.
–, *Der sizilische Adel unter Karl von Anjou und Peter von Aragon, Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken*, 45 (1965), 241-273.
PÁSZTOR, E., *La guerra del Vespro e i suoi problemi: l'intervento di Martino IV, Quaderni Catanesi di Studi Classici e Medievali*, 1 (1979) 135-158.
PETRIDÈS, S., *Sentence synodique contre le clergé unioniste (1283)*, EOr, 14 (1911) 133-136.
RUBIO I LLUCH, A., *La Compagnie catalane sous le commandement de Thibaut de Chepoy, L'Hellénisme contemporain*, IIe s. 8 (1954) 395-406, 499-521; 9 (1955), 43-65.
RUNCIMAN, S., *The Sicilian Verspers. A History of the Mediterranean World in the Later Thirteenth Century*, Cambridge 1958; trad. ital.: *I Vespri siciliani. Storia del mondo mediterraneo alla fine del XIII secolo*, Bari 1971 e Milano 1976. Dell'originale inglese è apparsa con lo stesso titolo una ristampa, ivi, 1982. (Di lettura agile e gradevole; ma scarsamente documentato e spesso discutibile).
SANESI, I., *Giovanni di Procida e il Vespro Siciliano, Rivista Storica Italiana*, 7 (1890) 489-519.
STERNFELD, R., *Das Konklave von 1280 und die Wahl Martins IV. (1281), Mitteilungen des Instituts für österrechische Geschichtsforschung*, 31 (1910) 1-53.
STHAMER, E., *Aus der Vorgeschichte der sizilischen Vesper*, in *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken*, 19 (1927) 262-372.
STRAYER, J. B., *The Crusade against Aragon, Speculum*, 28 (1953) 102-113.
TSIRPANLIS, C. N., *The Involvement of Michael VIII Palaeologus in Sicilian Vespers (1279-1282), Byzantinà*, 4 (1972) 299-329.
WIERUSZOWSKI, H., *Der Anteil Johanns von Procida an der Verschwörung gegen Karl von Anjou*, in *Gesammelte Ausfätze zur Kulturgeschichte Spaniens*, 1/5 (Münster 1935), 230-239.
–, *Conjuraciones y alianzas politicas del rey Pedro de Aragón contra Carlos de Anjou antes de las Vísperas Sicilianas..., Boletín de la Academia de la Historia*, 107 (1935) 547-602.
–, *La corte di Pietro d'Aragona e i precedenti dell'impresa siciliana, Archivio storico italiano*, 96 (1938), pp. 141-162; 97 (1938), pp. 200-217; ristampa in H. W., *Politics and Culture in Medieval Spain and Italy*, Roma 1971, 185-222.
–, *Politische Verschwörungen und Bündnisse König Peters von Aragon gegen Karl von Anjou am Vorabend der Sizilianischen Vesper, Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken*, 37 (1957) 136-191; ristampa in H. W., *Politics and Culture...*, Roma 1971, 233-278.
–, *Zur Vorgeschichte der Sizilischen Versper*, in *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken*, 52 (1972) 797-814.

9 - PROSOPOGRAFIA DEL LIONESE II

BRÉHIER, L., *Beccos (Jean XI)*, in DHGE, VII, (1934), coll. 354-364.
CAROLUS-BARRE, L., *Les Pères du IIe Concile de Lyon (1274). Esquisses prosopographiques*, in *1274. Annèe Charniére*, Paris 1977, 377-421.
CHAPMAN, C., *Michel Paléologue, restaurateur de l'Empire Byzantin (1261-1282)*, Paris 1926.
CZEBE, G., *Studien zum Hochverratsprozesses des Michael Palaologos im Jahre 1252, Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher*, 8 (1931), 59-98.
DEMSKI, A., *Papst Nikolaus III* (= Kirchengeschichtliche Studien, hg. v. KNOEPFLER, SHROERS und SDRALEK, VI, 1-2), Münster 1903.
DOELGER, F., *Chronologisches und Prosopographisches zur byzantinischen Geschichte des 13. Jahrhunderts*, BZ, 27 (1927) 291-320.
DEL TREPPO, M., *Aiglerio (d'Ayglier, d'Aglyer), monaco di Montecassino*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, I (Roma 1960), 520.
EGIDI, P., *Intorno a una leggenda viterbese sull'origine dei Paleologi, Archivio della Soc. Romana di Storia Patria*, 22 (1899) 539-558.
GILL, J., *John Beccus patriarch of Constantinople, 1275-1282, Byzantinà*, 7 (1975) 251-266.
GOLUBOVICH, G., *Cenni storici su fra Giovanni Parastron, minorita greco di Constantinopoli, legato dell'imperatore greco al papa, interprete al concilio di Lione (1272-1275), Bessarione*, 10 (1906) 295-304.
HERDE, P., *Carlo d'Angiò*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, XX (Roma 1977) 199-226. (Saggio magistrale, fornito di una bibliografia ricchissima e aggiornata).
–, *Karl I. von Anjou*, Stuttgart 1979. (Opera di sintesi e divulgativa; ma molto seria).
HOTZELT, W., *Gregor X., der letzte Kreuzzugspapst*, in *Vergangenheit und Gegenwart*, III (Köln 1941), 92-110.
LAURENT, M. H., *Georges le Métochite, ambassadeur de Michel VIII Paléologue auprés du b. Innocent V*, (= ST 123). *Miscellanea Giovanni Mercati* III, *Letteratura e storia bizantina*, Roma 1946, 136-156.
–, *Le bienhereux Innocent V (Pierre de Tarentaise) et son temps* (ST, 129),

Città del Vaticano 1947. (Saggio fondamentale e molto ben documentato su uno dei personaggi più notevoli del Lionese II).

LAURENT, V., *La généalogie des premierés Paléologues*, Byz, 8 (1933) 125-149.

–, *La Chronologie des patriarches de Constantinople au XIIIe siécle (1208-1309)*, REByz, 27 (1969) 129-150.

–, *Joseph Ier, le Galésiote, patriarche de Constantinople (1266-75 et 1283-1283)* in *Catholicisme hiér-aujourd'hui-demain*, VI (Paris 1967), coll. 996-998.

LECCISOTTI, T., *Aiglerio Bernardo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, I (Roma 1960), 520-521.

LEONARDI, G., *Il settimo centenario della morte del beato Gregorio X, Osservatore Romano*, 11 genn. 1976, 7.

–, *Il beato Gregorio X al II Concilio di Lione*, ibidem, 16 genn. 1976, 6.

MIRBT, C., *Gregor X.*, in *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche* VII, 3. Aufl. (Leipzig 1889), pp. 122-126.

MORGHEN, R., *Il cardinale Matteo Rosso Orsini, Archivio della R. Soc. Romana di Storia Patria* 46 (1922), 271-372.

[MOTHON, P., O.P.], *Vie du bienhereux Innocent V, premier pape de l'Ordre des Frères Prêcheurs, par un religieux du même Ordre*, s.d. et s.l. (In appendice riproduce tutto il bollario di Innocenzo V).

NICOL, D. M., *Michael VIII Palaeologus, History today*, 11 (1961) 637-641.

–, *The Byzantine Family of Kantakouzènos (Cantacuzenus), ca. 1100-1460*, Washington DC 1968.

ORTOLEVA, G., *S. Bonaventura e il secondo Concilio di Lione*, Roma 1874.

PAPADOPOULOS, A. T., *Versuch einer Genealogie der Palaiologen (1259-1453)*, Speyer am Rhein 1938.

PASINI, R., *Un sommo conciliatore: Gregorio X*, Milano 1962.

POLEMIS, D. J., *The Doukai. A Contribution to Byzantine Prosopography*, London 1968.

RODRIGUEZ, F., *Origine, cronologia e successione degli imperatori Paleologo*, in «Rivista di araldica e genealogia» 1 (1933), fasc. 4-5.

ROEDER, H., *Rudolf von Habsburg als römischer Konig*, Bonn 1926.

SAMBIN, P., *Il vescovo crotonese Niccolò da Durazzo e un inventario di suoi codici latini e greci (1276)* (= *Note e discussioni erudite* a cura di Augusto CAMPANA, nº 3) Roma 1974. (In 27 pp. l'A. chiarisce alcuni dati biografici di Nicola e pubblica per la prima volta 4 documenti conservati nell'Archivio di Stato di Venezia. Niccolò fu presente al concilio di Lione; prima aveva compilato il *Libellus* a cui rispose S. Tommaso col cosiddetto *Contra errores Graecorum*).

SAMORÈ, A., *Gregorio Papa e Ubertino Landi, Archivio storico per le Province Parmensi*, 30 (1978), 1, 43-64.

SOUARN, R., *Tentatives d'union avec Rome: un patriarche grec catholique au XII siécle*, EOr, 3 (1904) 229-37, 351-60.

STAPFER, R., *Papst Johannes XXI (1276-1277)*, Münster i.W. 1898.

STERNFELD, R., *Der Kardinal Gaetan Orsini (Papst Nikolaus III., 1244-1277)*, Berlin 1905.

STIERNON, D., *Michel Paléologue, empereur byzantin*, in *Catholicisme hier-aujourd'hui-demain*, IX (Paris 1980), 102-106.

TRAPP, E. - BEYER, H.-V. - WALTHER, R. - STURMSCHNABL, Katja, *Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit*, Wien 1976 ss. (6 fascicoli fino al 1983).

UCCELLI P. A., *Il beato Gregorio X pont. mass., il Concilio di Lione II e San Tommaso d'Aquino, Il Papato*, 8 (Roma 1877) 289-325.

ZOTOS, A. D., Ἰωάννης ὁ Βέκκος πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως Ῥώμης ὁ Λατινοφρῶν, München 1920. [Su questo libro cfr. V. GRUMEL in EOr, 24 (1925), pp. 26-32].

10 - IL CONCILIO DI LIONE E L'UNIONE DEL 1274 NELLA RIFLESSIONE TEOLOGICA E STORICA

ANONIMO, *VIIe Centenaire du Concile de Lyon*, POC, 25 (1975) 51-62.

BEAUPÈRE, R., *Le deuxième Concile général de Lyon. Septième centenaire: 1274-1974, Istina*, 20 (1975) 291-297.

BRANDMÜLLER, W., *Das 2. Konzil von Lyon des Jahres 1274. Voraussetzungen und Folgen*, in J. RATZINGER (Hrsg.), *Aktualität der Scholastik*, Regensburg 1975, 93-105.

CANDAL, E., *Progresso dogmatico nelle definizioni trinitarie del Concilio II di Lione e del Fiorentino, Divinitas*, 5 (1961), 324-344.

CHAMBOST, C., *Le second concile général de Lyon, L'Université catholique*, nov. 1893, 321-341.

CONGAR, Y., *1274: Les enjeux du Concile* in AA. VV., *1274. Année charnière*, ecc. Paris 1977, 437-448; ristampa in *Droit ancien et structures ecclésiales*, Variorum Reprints, London 1982, n. 11.

CONGAR, Y., *1274-1974. Structures ecclésiales et conciles dans les relations entre Orient et Occident, Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 58 (1974) 355-390; traduz. ingl. in *One in Christ*, 11 (1975) 224-265.

DE RUBEIS, B. M., *Georgii seu Gregorii Cyprii patriarchae Constantinopolitani vita..., accedunt dissertationes duae historicae et dogmaticae*, Venetiis 1753 (= PG 142, 17-228). (Dissertazioni preziose sull'epoca e le dispute teologiche verificatesi sotto il patriarcato di Giorgio [1283-89]).

DRAESEKE, J., *Der Kircheneinigungsversuch des Kaisers Michael VIII. Palaologos, Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 34 (1891), 325-355.

DUMEIGE, G., *Lyon II parmi les Conciles Œcumènique*, in AA. VV., *1274. Année charniere*, Paris 1977, 341-354.

FOREVILLE, R., *Lyon II (1274) dans le sillage de Latran III et Latran IV*, in *Gouvernement et vie de l'Eglise au moyen âge*, Variorum Reprints, London 1979, n. 5.

FRANCHI, A., *Il settimo centenario del Concilio di Lione II, Oikomenikon*, 14 (1974) 428-444.

–, *Il «piano» del Paleologo nel Concilio di Lione II, Ossservatore Romano*, 1, V, 1974, 7.

–, *I protagonisti del Concilio di Lione II*, ibidem, 8 maggio 1974, 5.
–, *I vescovi italiani e il Concilio di Lione II* (1274), 5 marzo 1975, 7.
–, *Bernardo I di Montecassino collaboratore dell'opera unionistica*, ibidem, 17 settembre 1975, 6.
GILL, J., *The second Council of Lyons (7 May-17 July 1274), The Clergy Review*, 59 (19749, 742-749.
–, *Het tweede Concilie van Lyon (1274). Beschouwingen bij het 7e eeuwfest, Het Christelijk Oosten en Hereniging*, 26 (1974) 77-96.
–, *Eleven Emperors of Byzantium Seek Union with the Church of Rome, Eastern Church Review*, 9 (1977) 72-84.
JUGIE, M., *Le scisme byzantin. Aperçu historique et doctrinal*, Paris 1941, 259-260.
LE GOFF, J., *Le Concile et la prise de coscience de l'espace de la Chrétienté*, in *1274. Année charniére*, Paris 1977, 481-489.
–, *La perception de l'espace de la chrétienté par la Curie Romaine et l'organisation d'un Concile Œcumenique en 1274*, in *Histoire comparée de l'administration (IVe-XVIIIe siècles). Actes du XIVe colloque historique Franco-allemand. Tours, 27 mars – Ier avril 1977*, München 1980, 11-16.
MOLLAT, M., *1274: Lyon à l'écoute du monde, Cahiers d'Histoire*, 20 (1975), 387-391.
PACAUT, M., *Le Concile de Lyon (1274), Unité Chretienne*, 37 (Lyon 1975), 43-58.
–, *Le Concile de Lyon: l'evenement et sa portée*, in AA. VV., *1274. Année charniére*, Paris 1977, 293-318.
PAOLO VI, *Lettera «Venerabilis frater», Acta Apostolicae Sedis*, 66 (1974), 620-625.
PAPADAKIS, A., *Crisis in Byzantium. The Filioque Controversy in the Patriarchate of Gregory II of Cyprus (1283-1289)*, New York 1983. (Molto polemico in senso antilatino, antiecumenico, e scarsamente informato e critico, nonostante un grande sfoggio di bibliografia; cfr. B. SCHULTZE, *Patriarch Gregorios II. von Cypern über das Filioque*, OCP, 51, 1985, 163-187).
PETAVIUS, D., *De Trinitate*, lib. VII, c. I (= *Opus de theologicis dogmatibus*, nova ed., I, Antverpiae 1700, 362-365).
RIGG., A G., *The Lament of the Friars of the Sack, Speculum* 55 (1980), 84-90.
ROBERG, B., *Das «Orientalische Problem» auf dem Lugdunense II, Annuarium Historiae Conciliorum*, 9 (1977) 43-66. (Leggera rielaborazione di una conferenza, in cui si sostiene un'opinione che l'A. ribadirà in uno studio apparso nella stessa Rivista nel 1983: il concilio del 1274 era destinato, più che alla unione ecclesiastica tra Roma e Bisanzio, al soccorso crociato della Terra Santa).
SCHMUCKI, O., *Neues Licht auf das Unionskonzil von Lyon (1274), Schweizerische Kirchenzeitung*, 128 (1960), 561-63, 573-76.

OCP 51 (1985) 123-155

The Eucharistic Liturgy in Ruthenian Church Practice (*)

FREQUENCY OF CELEBRATION AND ATTENDANCE BEFORE THE NINETEENTH CENTURY

Anyone familiar with the Byzantine liturgy, if only through descriptions, knows the story of Volodymyr's envoys in Constantinople, rapt by the liturgy in St Sophia (1). The spiritual life of most Byzantine Christians, however, was colored not by the heavenly splendors of the patriarchal liturgy, but by the much more humdrum

* List of abbreviations:

AKTY JUZR = *Akty otnosjaščiesja k istorii južnoj i zapadnoj Rossii*, 15 vols, Sanktpeterburg 1863-1892.
AKTY ZR = *Akty otnosjaščiesja k istorii zapadnoj Rossii*, 5 vols, Sanktpeterburg 1846-1853.
ARXIV JUZR = *Arxiv jugo-zapadnoj Rossii*, pt I, 12 vols, Kiev 1859-1904.
AS = *Arxeografičeskij sbornik dokumentov otnosjaščixsja k istorii severozapadnoj Rusi*, 14 vols, Vil'na 1867-1904.
ASUB = *Audientiae Sanctissimi de rebus Ucrainae et Bielarusjae*, 2 vols, ed. Athanasius G. WELYKYJ, Romae 1963-1965.
AV = *Akty izdavaemye Kommissieju vysočajše učreždennoju dlja razbora drevnix aktov v Vil'ne*, 39 vols, Vil'na 1865-1908.
CP = *Congregationes particulares Ecclesiam Catholicam Ucrainae et Bielarusjae spectantes*, vol. 2, ed. Athanasius G. WELYKYJ, Romae 1957.
EM = *Epistolae metropolitarum Kioviensium Catholicorum*, vol. 4, 7, ed. Athanasius G. WELYKYJ, Romae 1959, 1970.
IJUM = *Istoriko-juridičeskie materialy*, 32 vols, Vitebsk 1871-1906.
KS = *Kievskaja starina*.
MUH = *Monumenta Ucrainae historica*, vol. 6, Romae 1968.
SPRZ = *Synodus provincialis Ruthenorum habita in civitate Zamosciae Anno MDCCXX*, Romae 1724.

(1) See D. S. LIXAČEV, ed., *Povest' vremennyx let*, 1 (Moskva-Leningrad 1950): 75; Eng. tr., Samuel Hazzard CROSS and Olgerd P. SHERBOWITZ-WETZOR, *The Russian Primary Chronicle* (Cambridge, Mass. 1953), p. 111.

services of their parish or monastery churches. To appreciate the meaning and impact of the liturgy on the ordinary faithful, it is necessary to consider the concrete circumstances of celebration, participation, and even availability of the liturgy.

The present study will be concerned only with the last: how frequently the liturgy was celebrated, how accessible it was, and what was the measure of attendance in Ruthenian churches. Contemporary sources from all regions of Ukraine and Belorussia are used, from both before and after the Union of Brest of 1596. If after that date Catholic Ruthenian practice is better described, it is only because more documentation is available on it than on corresponding Orthodox practice. The Lenten period will not be taken into consideration; evidence about the Presanctified liturgy during Lent in the ages under consideration is too slender for constructing generalizations(2).

From the earliest period of Christianity in Kievan Rus' we have a sermon of an otherwise unidentified "unworthy Peter", of the eleventh-twelfth centuries, who gives simple basic instructions on fasting and prayer. Peter exhorts the people "to celebrate in a pure manner the Resurrection of Christ and all his feasts and the Mother of God and all her feasts and those of all his most venerated saints... and likewise all Sundays"(3).

We shall find Peter's recommendation — that the liturgy be celebrated and attended on all feasts and Sundays — always remained the basic norm. What is of interest is how actual practice carried out this norm.

It is well at the outset to make several distinctions. The practice in parish churches and in monastery churches was clearly different, from the different circumstances of each, as was also the practice of secular and monastic clergy. We shall therefore consider parishes and monasteries in turn — how frequently the liturgy was available at each, and then consider attendance at the liturgy.

(2) The article by Robert TAFT, *The Frequency of the Eucharist Throughout History, Concilium*, 152 (1982): 13-24, draws an excellent general outline of development and the broader context for the present particular study.

(3) E. PETUXOV, *Materialy i zametki iz istorii drevnej russkoj pis'mennosti, Izvestija Otdelenia russkogo jazyka i slovesnosti*, 9 (1904), bk 4: 153.

SOBOR

Before the practice in parish churches is described, some brief reference must be made to another type of church served by secular clergy. In towns of any size one church always (at least ideally) had a daily liturgy: this was the *sobor*, which in episcopal sees was also the cathedral. In early times a larger number of clergy, which had administrative functions in a particular ecclesiastical region, was sometimes maintained exclusively for the service of these churches. Later, priests, each of whom had his own parish, took turns weekly in officiating at the services in the sobor.

This institution goes back to the first period of Christianity in Rus'. When the archbishop John consecrated the church built for the relics of Sts Boris and Hlib in Vyšhorod, he "ordained priests and deacons for it and ordered them to sing holy vespers and matins and to celebrate the holy liturgy every day"(4).

The document recording the grant of prince Ioann Jurievyč and his wife Juliana to the Holy Trinity sobor in Mscislav in 1463 gives interesting particulars:

> The protopop and protodeacon and the *krylošane* [the "chapter canons" of this sobor] are to prepare for vespers on Saturday, on Sunday too they are all to concelebrate liturgy at the great altar, and at the altar of the Resurrection of Christ they are to... [here the original has a lacuna — probably an additional service was mentioned] with deacons, whoever of them is appointed; they are also to celebrate special services for our well-being: once on Monday, on Tuesday, and on Thursday, when it is needed, they are to have the divine liturgy for the dead, for those for whose intention it is requested; on Wednesday the divine liturgy and prayer services are to be offered for our health, and on Friday too they are to celebrate; on Saturday the priests and the deacons are to sing the divine liturgy for the souls of our parents at the great altar and at all the smaller altars(5).

More on multiple altars will be given below.

A donation in favor of the Pinsk cathedral in 1518, reconfirmed in 1633, requires the priests to commemorate the donor every day at

(4) This is from the "Reading about Sts Boris and Hlib" by the monk Nestor, in D. I. ABRAMOVIČ, *Žitija svjatyx mučenikov Borisa i Gleba i služby im* (Pamjatniki drevne-russkoj literatury, 2; Petrograd 1916), p. 19.

(5) AKTY ZR, 1: 80; another version of the same in AS, 2: 4-5 (cf. another bequest to the same sobor in 1537, p. 11-12).

matins, the liturgy, and vespers(6). At the Vilna sobor of the Mother of God in the mid-seventeenth century some priests had their own parishes, others did not. Each was required only to officiate at all the services in the sobor during the week that was his turn and to concelebrate on great feasts(7).

PARISH CHURCHES

Direct legislation about the frequency of the liturgy set out only the minimal requirements. The resolution of the Peremyšl' eparchial synod in 1693: "Parish priests should celebrate the holy liturgy on Sundays and holy days and admonish their flock to attend it"(8) may serve as an example of both earlier and later prescriptions.

For parish churches the most abundant source of information are the grants given to churches at their founding or on other occasions, often confirmed in the donors' testaments. The founders of a church, who were usually the nobility or gentry, but also townspeople or even a group of villagers, endowed the church with lands and contributions for the support of the priest and his family. The documents fixing these grants and obligations of the founders often state also the minimal obligations of the priest. Generally the liturgies to be celebrated for the founders and members of their families, living and deceased, occupy first place. The main duties of the priest towards his parishioners very often follow.

If obligations of the priest were listed at all, the one that was invariably mentioned was of celebrating the eucharistic liturgy on Sundays and major feasts. In some rare and early instances, a testament may call for the daily celebration of matins and vespers, but the liturgy was limited to "holy days and when possible", as one sixteenth-century grant puts it(9).

In the late sixteenth century passage of Ruthenians to the Latin rite, due in large measure to the Catholic revival in the Polish-Lithuanian state, became more frequent and began to alarm persons deeply attached to the usages of the Eastern Church. At this time donations to churches that mention the reciprocal obligations of the priest often include the clause that the ceremonies must be carried out according to the rites of the Greek Church. The fear behind such clauses was not that the priest would abandon or alter Greek rites, but that the donor's heirs, in turning Latin, might try to turn the population on their land Latin as well, by intruding a Latin priest into the parish.

An early admonitory obligation of this sort comes from 1586 from the Brest eparchy. The founders of a church obligate the priest to celebrate a prayer service (*moleben*) on Wednesdays and the eucharistic liturgy on Fridays and Saturdays for the deceased members of their family. They then add: "whoever may be the priest here, and all his successors, are to celebrate in the Slavic tongue, even in later ages, and every solemn feast and every Sunday they are to celebrate the divine liturgy according to the rite of the Greek Christian faith"(10).

A note of even greater concern sounds in the bequests made by Agatha Sapieha, widow of Nicholas Pac. Her husband, of a prominent magnate family, had been a Latin Catholic, and so was her son. All the more earnestly she binds her son not to compel the people on her land to the "Roman religion", which in the context means only the Latin rite, not the Catholic faith. Her own deep attachment to Eastern church practices appears clearly in the documents. As concerns the eucharistic liturgy, it is to be celebrated every feast and Sunday "according to the prescriptions of the Greek faith"(11).

(6) AKTY ZR, 2: 125; cf. 5:13-14. In 1592 this sobor was served by 4 priests and 2 deacons, 4: 54. For the practice in Kiev in the early 17th cent., cf. *Sobor vmesto sobora*, KS, 1 (1882, 1): 413-417, esp. the last paragraph. Other examples will be given in the course of this article. A more general study was made by Oleksander LOTOC'KYJ, *Soborni krylosy na Ukrajini ta Bilij Rusy v XV-XVI v.v.*, ZNTŠ, 9 (1896), 1): 1-34.

(7) All this comes out in a controversy over these weekly turns, AS, 6: 158-160 (1645).

(8) *Ustawy Rządu Duchownego in ritu Graeco unito diocesii Przemyskiey, na Congregacij Soborney uchwalone* (Cracoviae 1694), p. 9; Latin tr. in *Litterae episcoporum historiam Ucrainae illustrantes*, ed. Athanasius G. WELYKYJ, 4 (Romae 1976): 120.

(9) This is from the often-quoted testament of Basil Zahorovs'kyj of Volyn', written in Tatar captivity in 1577, ARXIV JUZR, pt I, 1: 84. The same kind of obligation continues to appear, cf. AV, 17: 351-352 (Brest region, 1637); 12: 137 (Polock region, 1757); IJUM, 27: 397 (Vicebsk region, 1761).

(10) AV, 3: 18-20 (St Nicholas church in Volčyn, founded by Jaroslav Soltan and his wife Maria).

(11) Ibid., 2:24-30 (bequest to Zbirož, where she resided); 35-38 (to Pid-

Agatha Sapieha made provisions for liturgies for the repose of her soul on all days commonly observed (such as the 9th and the 40th day after death and the annual recurrence), but not for a perpetual weekly commemoration. This last, however, appears very frequently as a requirement in bequests and wills; it meant at least one other liturgy a week besides Sundays and, usually, Saturdays. The days chosen for such liturgies and their number are of particular interest here.

An interesting document of this type dates from 1545. According to its terms villagers in the Volodymyr eparchy (Drohyčyn district) were to give "tithes" — a measure of rye from each field — for the support of the priest. In return, the priest was obliged to celebrate the liturgy each Saturday for the deceased parishioners and each Sunday for the living. The proprietor, Bohdana Sapieha, who endowed the church with land, for her part obliged the priest to celebrate the liturgy each Wednesday for the dead (in general) and each Friday in commemoration of the Lord's passion. She repeated at this point that the eucharistic liturgy must be celebrated every Sunday. Altogether, therefore, the priest had a weekly obligation of four liturgies (12).

At least in the Drohyčyn district, the westernmost of Ruthenian territories, the conditions that are mentioned in the above document seem to have been usual at the time. From their repetition we can assume that they mirror actual practice. As another donation puts it, "according to long-established custom, the priest is to celebrate the liturgy on Saturday for the repose [of the souls of his parishioners] and on Sunday for the good health [of his living parishioners]" (13). The Friday celebration "[to commemorate] the passion of Christ" also recurs.

bile, where she built a church — both in the Brest district); both documents are dated 1609. Examples of Latin priests and services imposed on the population can be gathered from the complaints of the Ruthenian hierarchy to Rome, cf. *Acta S.C. de Propaganda Fide Ecclesiam Catholicam Ucrainae et Bielarusjae spectantia*, ed. Athanasius G. Welykyj, 1 (Romae 1953): 57, 63-64 (1627-1628); *Litterae Nuntiorum Apostolicorum historiam Ucrainae illustrantes*, ed. Athanasius G. Welykyj, 5 (Romae 1961): 66, 68 (1631); *Litterae episcoporum*, 4: 195-196 (1698).

(12) AV, 33: 40-41 (1545).

(13) Ibid., p. 42-43 (1546).

Elsewhere, a weekly liturgy on Wednesdays for the donors and their family is mentioned. A similar bequest of 1713 asks for a liturgy for all the deceased members of the donor's family on Wednesdays, adding that the liturgy on festal days is to be for the people (14). Wednesday and Saturday are the days chosen by the *ktytor* (founder or benefactor) of a church near Brest (15).

However, the Saturday liturgy for the deceased of the parish does indeed seem to be a well-established custom, as the quote above states. A common practice was to make an offering to the church in return for which the names of the deceased in one's family were listed in a book called *pomjanyk* or *subotnyk* and read out at the Saturday liturgy (16).

The Saturday liturgy for the deceased of the parish is sometimes emphasized as one of the chief obligations of the priest. Thus in a donation of land to a church in the Volodymyr eparchy in 1721 the donor states that the community is to attend to the fulfillment of this obligation. If the priest omits to celebrate a liturgy for all the deceased of the parish on Saturday, the people are to inform the eparchial officials in Volodymyr of his remissness (17).

At times the application of this liturgy is even broader, for "all the souls in purgatory". Such formulas appear from the second half of the seventeenth century, being first used by Latins endowing or founding Ruthenian churches (18).

(14) Ibid., 2: 73-75 (1675, Volodymyr-Brest eparchy); 7: 24-27 (1713, Hrodna district). The second is interesting in pointing to the manner of Latin customs seeping into Ruthenian church practice. The donor was himself a Latin Catholic, and his directions for the weekly liturgy are dictated by what he was used to in his own rite. Thus, this is to be a "low Mass" ("msza święta czytana") in black vestments, celebrated "before the cross", that is, in a chapel of the Cross; this is to be followed by "Dies irae" sung in Slavic, by singers for whom he also provided. Such hybrids, however deplorable, were inevitable in territories where the majority of the population, of eastern rite, was poor and uneducated, and whose churches were dependent on Latins, pious but unsuspecting of eastern church traditions, who would have been bewildered to hear that a "Catholic" (western) practice did not accord with the spirit of a "Catholic" (eastern) church.

(15) Ibid., 3: 60-62 (1662).

(16) An early example comes from 1433 in the Navahrudek district, ibid., 11: 6-7.

(17) Ibid., 2: 90-91.

(18) Ibid., 9: 82-84 (endowment of 1769, Vilna region).

The Sunday liturgy for the intention of the parishioners is of general practice, in both East and West(19).

In the eighteenth century, however, we see encroachments on this practice. Donors obligate the priest to celebrate for their intention on the days that had been traditionally left for the intentions of the parish. So Saturday or Friday (on whichever day the priest celebrates) is fixed for the deceased members of the donor's family(20), and Sunday for the living members(21).

Nevertheless, a sense of the traditional intentions of the Saturday and Sunday liturgies remained strong. A 1745 foundation of a church in the Hrodna district obligated the priest to celebrate a liturgy for the deceased members of the donor's family every Tuesday or Thursday. If the priest should be impeded on one of those days, he can transfer it to another, as long as it is not Sunday, when the liturgy must be for the intention of the parishioners(22).

In the light of the above examples it is surprising to find the abandonment of this traditional obligation of parish priests sanctioned in a pastoral manual of 1760. This declares that if there is no explicit order of the bishop or no clear obligation in the charter of the church to celebrate the Sunday liturgy for the intention of the parishioners, the priest is free to accept stipends for other intentions on Sundays and holy days(23).

(19) The visitator's question, "Whether the priest applies the liturgy on Sundays and holy days for the people of his parish?" (SPRZ, p. 128) was to ensure the observance of this. Metr. Florian Hrebnyc'kyj in 1760 in approving the founding of a new parish gave as conditions that the priest be exempt from taxes and that he be obligated to only two liturgies a week: on Sundays for his parishioners and another for the founders and benefactors of the church (i.e., only those two intentions were obligatory — liturgies on other days could be for other intentions), AV, 12 : 157-158.

(20) AV, 9 : 57-58 (1738, eastern Belorussia).

(21) Ibid., 7 : 42-44 (1743, Volyn'); IJUM, 19 : 56-62 (1760, Vicebsk region; the Sunday and holy day liturgies are to be for the intentions of the founder).

(22) AV, 7 : 44-47; other examples: 2 : 97-98 (1769, Volodymyr-Brest eparchy); IJUM, 19 : 121-123 (1763, Polock eparchy); 29 : 29 (1711, Polock eparchy).

(23) *Bohoslovija nravoučytelnaja*, printed in Lviv, p. 66-67.

The Question of Daily Liturgy

At mid-eighteenth century appears the first foundation with the obligation of a daily celebration of the eucharistic liturgy by a parish priest. The founder was a Latin Catholic, who was simply following in this what he had observed as the best practice in Latin churches. Only real illness dispenses the priest from the daily liturgy, and one of the sums he is to receive depends on the fulfillment of this obligation(24).

It is difficult to trace the trend towards a daily liturgy, as the multiple factors that retarded or encouraged this trend are not easy to assess. Some of the examples given above show how bequests to churches tended to increase the number of days on which the eucharistic liturgy was celebrated. The brotherhoods that began to appear from the late sixteenth century on, with all their interest in religious and church matters also contributed to that increase. The statutes of the Vilna brotherhood state that a part of its revenues is to assure that "the divine liturgy be celebrated by the brotherhood priest and deacon at the brotherhood altar four times every week, to wit: on Sunday, on Wednesday, on Friday, and on Saturday"(25).

Even where a distinct obligation did not exist, the practice spread. The 1773 statutes of a newly founded (or only revived) brotherhood in the village Smidyn' in Volyn' urge the members to visit the church every day. If they are unable to attend the liturgy, they can at least say some prayers. Obviously then this village had a daily liturgy(26).

If the religious and cultural example of Catholic Poland fostered

(24) AV, 7 : 50-52 (1757, Polock eparchy). On Sundays the priest was to sing the liturgy "pro posse" and afterwards give catechetical instruction, a common practice.

(25) This is from the charter of Sigismund III confirming the statutes of the Vilna Holy Trinity brotherhood in 1589. It has been printed several times: AKTY ZR, 4 : 22-25; AV, 9 : 140-144; ČOIDR, 1859, 3 : 23-28. The brotherhood at this time did not have its own church, but had exclusive rights to a chapel in the Holy Trinity monastery church. The very same prescriptions concerning liturgies appear in the statutes of the Mahilev brotherhood confirmed in 1602, AS, 2 : 20-22.

(26) ARXIV JUZR, pt I, 4 : 623. The brotherhood statutes were formulated by the Catholic metropolitan Philip Volodkovyč.

ever more frequent liturgies(27), it nonetheless did so slowly. Some difficulties, such as the necessity for a priest to work his fields, or a scarcity of wine(28), depended neither on pastoral awareness nor on good will. Others, due to conflicting church disciplines, could only slowly be absorbed by the new theological-devotional outlook. In this case, demands for ever more frequent liturgies came into conflict with the rule prescribing continence for married priests before celebration of the eucharist.

For this reason metropolitan Antony Sjeljava, who in his will of 1653 left large sums for the sobor of St Sophia in Polock, where he wanted a daily liturgy in the chapel with the relics of St Josaphat, had the idea of setting up funds for six celibate secular priests who would concelebrate every day(29). Nothing came of this project, though, as a few months later, in early 1654, Belorussia was invaded by Muscovite forces. Nor do we hear of any similar arrangements. Only gradually did the demand for ever more frequent liturgies cause the norms regulating the celebration by married clergy to fall into disuse(30).

Several Priests to a Parish

In earlier times especially pious benefactors had indeed provided for a daily or almost daily liturgy. But in such cases they made provision for two priests. Thus in 1526 the *ktytory* of the Savior church in Bala (Hrodna district) drew up a detailed contract with the

(27) In Poland daily celebration by secular priests spread gradually in the 17th cent., cf. Stanisław Litak, *Struktura i funkcje parafii w Polsce, Kościół w Polsce*, 2 (Kraków 1969): 453.

(28) For this point, see the comment made in the preparatory program for the Synod of Zamość, EM, 4 : 60.

(29) AS, 3 : 174-178.

(30) The Synod of Zamość has nothing in its resolutions about this, but according to the questionaire for the use of visitators (SPRZ, p. 136) 3 days of marital continence before celebration were expected, which appears to be a traditional norm (cf. the Trebnyk of Peter Mohyla, Kiev 1646, p. 122; Demetrius Tuptalo, d. 1709, in instructions to priests, *Sočinenija S. ɫogo Dimitrija mitropolita Rostovskogo*, 1 [Kiev 1895]: 102). Later texts no longer contain any specific prescriptions about this.

two priests there concerning the liturgies to be celebrated six days every week (only Tuesday was left out)(31).

More than one priest to a parish, however, did not always imply more frequent services. Although the parish church of St Elias in Mahilev was served by two priests in the early seventeenth century, eucharistic liturgies there were not more frequent than in other Mahilev churches served by one priest — only on Saturdays, Sundays, and feasts(32).

It often turned out with the passage of time that funds did not suffice for the adequate support of two priests and their families in a parish. The difficulties this gave rise to induced the synod of the Ruthenian Catholic Church in Kobryn' in 1626 to forbid the ordination of two priests to one church "unless the parish be a large one and divided long ago"(33).

Whether it was due to the prescriptions of the synod or to the trend of the times, after this date the assignment of more than one priest to a parish does indeed appear much less frequently. In the eparchies that accepted the Union in 1596 this disappeared altogether already in the seventeenth century. The rare exceptions that occurred were due to the wishes of founders. In 1671 a landowner in the Brest district renewed the endowment of the Savior church on his property. He added: "Since my only and exclusive aim and intention in this is the matter of the liturgy, I have taken measures to assure that two priests can remain at this church"(34).

In the Lviv and Peremyšl' eparchies, which accepted the Union only at the end of the 1600's, more than one priest to a country parish was the rule until much later. At the time of the synod of Zamość (1720) bishop Athanasius Šeptyc'kyj of Lviv expressed the hope that in the future two or three priests would not be ordained to

(31) AV, 7 : 6-9. The intentions of the molebny and liturgies follow the special daily commemorations of Byzantine usage. Thus, at the Monday liturgy St Michael was to be implored for the well-being of the founders and of all Christians, the Wednesday liturgy was to be in the chapel of the Mother of God, the Thursday liturgy in that of St Nicholas, the Friday and Saturday liturgies for the dead, and the Sunday celebration for the living.

(32) IJuM, 8 : 334-338 (St Elias church, 1615), 338-343 (church of the Exaltation of the Holy Cross, 1616).

(33) Jurij Fedoriv, "Kobryns'kyj synod 1626 r.", *Bohoslovija*, 38 (1974): 65 (Latin text), 78 (Ruthenian text).

(34) AV, 2 : 72-73.

the same parish(35). The problem of the other eparchies was just the opposite: how to provide enough churches and clergy (with adequate means of support) for all the population(36).

In many Ruthenian territories it was the practice over many centuries for the priest and his parishioners to draw up a contract which contained their respective obligations. While these contracts often go into details about the imparting of sacraments and the officiating of services and establish stipends for them, few, at least of those published, provide us with particulars about the frequency of the eucharistic liturgy. Usually this item is disposed of simply by general statements to the effect that all customary services are to be celebrated.

Only slightly more specific is the written contract of a priest entering upon service at the Dormition church in Mahilev in 1684. In the first point he binds himself to "see to the praises of the holy church, that the liturgy be celebrated on the prescribed feasts of Our Lord, the Mother of God, and of the great saints, and on all weekdays to have matins, the hours, and vespers"(37).

The practice around the middle of the eighteenth century is summarized by the Theatine Jerome Moro, rector of the pontifical seminary for Armenians and Ruthenians in Lviv, in his responses to questions posed by the Propaganda. According to him (and his testimony holds principally for western Ukraine, with which he was most familiar), parish priests ordinarily recited the Mass on Wednesdays and Fridays and sang it on festal days. After the Mass the priest explained the Gospel of the day, led the people in the recitation of the most common prayers and the principal articles of faith, and announced any upcoming fast or feast(38).

From the part of ecclesiastical authorities, however, parish priests continued to be strictly obliged to celebrate the eucharistic liturgy only on Sundays and feasts(39).

(35) EM, 4 : 173.

(36) Ibid., p. 70. Metr. Kyška wrote just before the synod: "Solamente nelle Diocesi di Premislia e Leopoli possono le chiese e i sacerdoti essere in maggior numero di quello, che richiede il bisogno del popolo".

(37) IJuM, 10 : 379; similar Mahilev contracts, 8 : 334-338 (1615), 338-343 (1616).

(38) MUH, 6 : 175.

(39) SPRZ, p. 104; cf. EM, 7 : 36 (report of bishop Leo Šeptyc'kyj of Lviv, 1761).

Monasteries

In monasteries, of course, the practice was different; there daily eucharistic liturgy was the norm. Some features of special interest will be treated here.

We know little of the internal life of Ruthenian monasteries prior to the seventeenth century. A great many places that went by the name of monastery had a reduced number of monks or had passed into the hands of laymen. As a consequence, church services in these monasteries were either disrupted or special measures had to be resorted to for their regular fulfillment.

A donation given to the Kobryn' monastery in 1491 by princess Theodora Kobrynska in suffrage for the soul of her deceased husband is characteristic for that period. She gave over one village with all the revenues from it to the ihumen of the monastery and his successors. In return, he was to maintain a priest at the monastery so that no day would go by without the divine liturgy(40). This priest would not have been a hieromonk, since the term *pop* is used. He was probably a widowed priest, obliged according to the church discipline in vigor at that time to retire to a monastery upon the death of his wife.

With the revival of monasticism and the founding of new monasteries from the end of the sixteenth century on, all the more attention was given to a regular celebration of the eucharistic liturgy. If a monastery grew up around a solitary's retreat, as continued to occur in Ukraine in the seventeenth century among the Orthodox, some time might pass before it acquired a priest. Such was the case at Manjava when disciples began to gather around the *skyt* of Job Knjahynyc'kyj. His contemporary biography does not explain why one of the monks was not ordained, especially since one of them was already a deacon, but relates that when the community began to grow (around 1610) and a church and cells were already built, Job "was sorrowful that he did not have a priest for the church; he often invited secular priests, or sometimes hieromonks from other monasteries to celebrate the liturgy on feasts, and prayed to God to

(40) This donation has been published several times: Akty ZR, 5 : 3-4; Akty JuZR, 1 : 23-24; AV, 3 : 1-3 (with the wrong date 1401).

grant him his own priest"(41). The deacon was ordained to the priesthood in 1613.

In foundation grants most often one finds only a simple expression: that all the services as required by the usage of the Eastern Church be unfailingly celebrated. Sometimes a more particular motivation is expressed. The Orthodox prince Gregory Četvertyns'kyj wrote that soon after coming into possession of Četvertnja (Volyn') he vowed to build a monastery and church "so that the unbloody sacrifice of Christ our Savior be always offered there". For this he endowed the monastery to support a requisite number of monks(42).

At another Orthodox foundation made at the same time, Jevje not far from Vilna, the founders stipulated that there always be at least two hieromonks and one hierodeacon at the monastery to assure the regular celebration of services. In addition, the liturgy on Sundays and holy days was to have a sermon for the benefit of the local people, for whom, it is evident, the monastery church served in lieu of a parish, probably because there was none conveniently close(43).

The foundation grant of the Catholic Basilian monastery at Vol'na in 1632 also speaks of at least two hieromonks. Surprisingly, it then goes on: "Their obligation is to be the following: That the divine and holy liturgy be celebrated, if not more often, then at least twice a week: one for the repose of our souls and the souls of our ancestors and descendants, and another general"(44). Perhaps this means not that the liturgy is to be only twice a week, but that there is to be a liturgy for the dead at least twice a week.

The concern for a daily liturgy continued to be expressed in later foundations too(45), as well as in foundations of women's monasteries(46).

(41) In Antonij PETRUŠEVYČ ed., *Žyzn' prepodobnaho Jova, Zorja halyckaja jako al'bum na hod 1860*, p. 243.

(42) ARXIV JUZR, pt I, 6 : 477 (1619).

(43) AV, 11 : 85-89 (1619).

(44) Ibid., p. 98-101.

(45) Two further examples: Maksakov in Volyn', Orthodox, founded by Adam Kysil', 1650, IJUM, 26 : 366-367; Šklov, eastern Belorussia, Orthodox, 1700, 15 : 146.

(46) As in the foundation of the Orthodox Kutejno monastery in eastern Belorussia in 1631: a hieromonk was to come from a neighboring monastery every morning to celebrate the liturgy; on Sundays and feasts he was to bring along a deacon, AKTY ZR, 4 : 523.

FREQUENCY OF CELEBRATION BY HIEROMONKS

While daily liturgy at monasteries appears as a desirable norm (not necessarily one always carried out in practice, especially in small monasteries), the frequency of celebration by individual hieromonks varied with the times.

In the early period of Christianity in Kievan Rus', as in earlier monasticism, monks were ordained for the purpose of celebrating the Eucharist for the community. As a consequence of this there was in some monasteries a kind of obligation on the hieromonk, usually only one to a monastery, to celebrate daily. We see an example of this in the life of St Theodosius of the Caves. Theodosius was ordained at the order of the superior Antony, who was not a priest, only after the monk Nikon and then other hieromonks left the Monastery of the Caves to go elsewhere. Once ordained, Theodosius "celebrated the divine liturgy every day, with all humility"(47).

As monks came to be ordained without strict need of the monastery (we cannot tell when, but this did not take long to develop, at first in small measure), the necessity for a hieromonk to celebrate daily — to provide the Eucharist for the monastic community — no longer existed. The absence of an obligation to celebrate daily became transformed into a quasi-obligation *not* to celebrate daily: by the seventeenth century daily celebration by a hieromonk appeared as so extraordinary that it needed justification. Leontij Karpovyč, Orthodox archimandrite of Vilna (d. 1620), who celebrated daily, had to meet the objection that such a practice led to carelessness about holy things(48).

That Karpovyč's practice was indeed unusual is corroborated by other contemporary notices, whether about Catholic or about Orthodox monks. Antony Sjeljava, later metropolitan, in his work *Antelenchus* written in 1622 has this reference to the Basilian practice of the times: every four years the superior and one other monk (both priests) of every monastery belonging to the Basilian reform come together to discuss common affairs. During the period of these

(47) D. ABRAMOVYČ, ed., *Kyjevo-Pečers'kyj pateryk* (Kyjiv 1930), p. 36.

(48) ARXIV JUZR, pt I, 7 : 58.

meetings "that they may obtain God's help, every day each one of them receives the Body and Blood of the Savior from the hands of the one celebrating the liturgy" (49).

Indeed, Basilian practice at this time tended to more frequent, but not daily celebration. Raphael Korsak in his biography of his predecessor as metropolitan Joseph Veljamyn Rutskyj (1613-1637) brings out as an example of Rutskyj's piety as hieromonk that he celebrated "very often" (50). Those whe testified at the beatification process of Josaphat Kuncevyč all agreed that as archbishop of Polock he celebrated often, but not daily, though when he did not himself celebrate he was present at the eucharistic liturgy (51). Only when he was archimandrite at the Holy Trinity monastery in Vilna (1614-1617) and the only hieromonk there did he celebrate daily (52).

Here we may interject a few words about celebration by bishops. At this time a special solemnity which discouraged frequency seems to have been required whenever a bishop celebrated. Even in special circumstances, such as synods, the assembled hierarchs celebrated only on Sundays and holy days (53). St Josaphat, often out on visitations of his vast diocese, where, as we shall see, many factors hindered a ready availability of the liturgy to the population, was led

(49) *Antelenchus* is reprinted ibid., vol. 8; the quote is on p. 711. Cf. AS, 12 : 29 (minutes of the Basilian congregation, 1623).

(50) This *Vita Josephi Velamini Rutski* has been edited by Aleksy PETRANI, *Dwa pomniki z dziejów unii Kościelnej, Archiwa, biblioteki i muzea kościelne*, 4 (1962): 363-398; the cited passage is on p. 378.

(51) Jaroslav LEVYC'KYJ, *Sv. Josafat Kuncevyč v svitli propovidyj XVII i XVIII st.*, in Josyf SLIPYJ, ed., *Sv. svščm. Josafat Kuncevyč* (L'viv 1925), p. 88 (sermon at St Josaphat's funeral). Testimony at beatification process: D. DOROŻYNSKYJ, *Ex actis processus canonizationis*, ibid., p. 162 ("do żadney rzeczy naprzod nie przystapił nigdy, aż albo sam odsłużył służbę Bożą albo iey wysłuchał"), p. 198; *S. Josaphat Hieromartyr.* Documenta romana beatificationis et canonizationis, ed. Athanasius G. WELYKYJ, 1 (Romae 1952): 180 ("sacri Missae sacrificii frequens usus"); 214 ("ubicumque commode poterat, non prius ex hospitio discessit, quam Sacrum audiret").

(52) DOROŻYNSKYJ, p. 215. *S. Josaphat Hieromartyr*, 2 (Romae 1955): 314.

(53) Cf. A. N. MAL'CEV, *Barkulabovskaja letopis', Arxeografičeskij ežegodnik za 1960 god*, p. 319; in the account of the synod of Brest in 1590 liturgies are mentioned only on 29 June (feast of Sts Peter and Paul and opening of synod) and on Sundays, while on other days sessions begin after matins.

by pastoral concern to disregard this custom. His archdeacon, the Basilian monk Dorotheus Lecikovyč, related that "the Servant of God, knowing that his predecessors [the archbishops of Polock] used to celebrate the liturgy only pontifically and seeing that he could not celebrate pontifically as often as he desired [to have available] the sacrifice of the Mass, quite often would celebrate it in the manner of a simple priest" (54).

The acts of Josaphat's beatification process also inform us that whereas the Latin religious priests who testified all declared to the usual prefatory questions that they celebrated daily, Ruthenian hieromonks stated that they celebrated on Sundays and feasts or, at the most, "very often" (55).

Likewise the rules (*ktytors'kyj ustav*) of the Luc'k Orthodox brotherhood monastery from the 1620's imposed on the ihumen the obligation of concelebrating with the other priests every Sunday and dominical feast (56). This does not mean, obviously, that he celebrated only on those days, but it does mean that he was not bound, whether by rule or by custom, to celebrate more often.

The lives of seventeenth century Catholic Basilian monks reflect the same practice. An almost contemporary collection of brief biographies of monks noted for piety and zeal note, for example, that a monk "outstanding in virtue and regular observance" did not pass a day without either celebrating or hearing the liturgy (57).

This same collection, however, shows us clearly that a trend towards daily celebration was setting in. Not all biographical notices are provided even with the death dates of the monks in question, so an exact chronological order is impossible. Still, it is evident that even in the first half of the century some hieromonks already prac-

(54) *S. Josaphat Hieromartyr*, 1 : 158. It is doubtful that other bishops followed his example in this. The greater solemnity associated with a bishop's celebration was probably one reason why Ruthenian hierarchs, both Catholic and Orthodox, traveled not only with clerical assistants, but also with their own choirs — a practice that lasted throughout the 17th and well into the 18th cent.

(55) DOROŻYNSKYJ, p. 118. *S. Josaphat Hieromartyr*, 2 : 18, 67, 216.

(56) *Pamjatniki izdannye Vremennoju kommissieju dlja razbora drevnix aktov*, 1 (Kiev 1848): 68.

(57) J. SKRUTEN', ed., *Žyttjepysy Vasylijan, Analecta OSBM*, 2, no. 1-2 (1926): 132.

ticed daily celebration, and by the end of the century this had become customary(58).

This shift to daily celebration by each religious priest reflected a loss, under Latin influence, in the ecclesial understanding of the eucharist. In the past the issue had centered on how often the eucharist was held; what was important was to have a celebration. The question of who celebrates was entirely distinct and was not raised in the East.

Partially the increase in individual celebrations was due to the need of fulfilling funded intentions. The desires and dispositions of Latin-rite founders and benefactors had a part in this. A grant to a monastery, after listing the liturgy intentions from Monday through Saturday, could add that other liturgies were to be celebrated every day(59). At other times specific intentions were listed for various sung and recited liturgies daily(60).

The trend to more frequent celebration is observable also among the Orthodox, and here too Latin cultural influence, as was natural, played its part. The monks at Nyskynyči (Volyn'), founded by the Orthodox noble Adam Kysil' in 1646, were obliged to celebrate two liturgies daily for his intention. Later the monastery became Catholic, and in 1744 the monks asked the Holy See to dispense them from this obligation as burdensome (in the sense that they could not accept other stipends for these two liturgies). Pope Benedict XIV, however, declared them strictly bound to continue to celebrate those two liturgies according to the will of the founder(61).

The demands of the faithful who came to monastery churches contributed greatly to the multiplication of liturgies in them. If the monks of Nyskynyči, a small and unimportant place, had difficulties in satisfying requests for liturgies, monasteries that drew large num-

(58) Ibid., p. 138; 2, no. 3-4 (1927): 385, 398-399; 3, no. 3-4 (1930): 506-507. At the Basilian congregation of 1661 daily celebration by each hieromonk was still not the norm, see AS, 12 : 67.

(59) The foundation grant for Boruny monastery, 1697, AV, 11 : 281-285; it also stipulated that there be 6 hieromonks and 1 deacon at the monastery.

(60) See the grants: for Ljubavyči Basilian monastery, where there were 8 hieromonks, 1750, AV, 12 : 3-8; Orša Basilian monastery, 1758, p. 118-121.

(61) *Documenta Pontificum Romanorum historiam Ucrainae illustrantia*, ed. Athanasius G. Welykyj, 2 (Romae 1954): 100-102.

bers of pilgrims were even more hard-pressed. The monks at Počajiv, for instance, asked in 1775 that, aside from their perpetual obligations, they might satisfy all the requests for liturgies which they received every day by two or three celebrations that day(62).

These demands, however, were made on the monastery as such. The change to daily celebration by each hieromonk came about fundamentally through the adoption of views current among the Latins, that celebrating the mass satisfied the devotional needs of the individual priest and was an expression of his personal piety, regardless of other reasons for the celebration. Thus previously in monasteries the concern was to have the eucharistic liturgy and to have monks ordained for this service. Now in Catholic Basilian monasteries the emphasis is placed not on a community eucharist, but on the devotional celebration by each individual priest.

Visitations of Basilian monasteries in mid-eighteenth century expect every hieromonk to celebrate every day. It is clear that these were individual recited liturgies(63), though when individual celebration first became more frequent concelebration must have prevailed. Eventually, however, the Latin example of individual private masses proved dominant.

A multiplicity of liturgies does not imply that the Byzantine prescription of only one liturgy per altar per day was abandoned. Most monasteries had more than one church. In addition, from early times churches of any size had small chapels (*prydily*) attached(64).

In Vilna in a polemical work of 1621 the monks of the Catholic

(62) ASUB, 1 : 189-190.

(63) See Österreichische Nationalbibliothek, Handschriftensammlung, s.n. no. 3844. The folios are unnumbered, but the visitations of each year are arranged alphabetically by monastery, which makes consultation easy. I am grateful to Fr. Porfirij Pidručnyj for placing his transcriptions of the ms at my disposal.

(64) A few of the contless examples: Suprasl' — 2 churches, the main one with 2 chapels, dedicated in 1510, AS, 9 : 17; donations for liturgies at the main altar and in the chapels of the Bala parish church, 1526, AV, 7 : 6-9; donations for liturgies in various chapels of the Vilna Holy Trinity monastery church, *S. Josaphat Hieromartyr*, 1 : 300-301 (1620's); AS, 10 : 49-50 (1628); 284 (1643); AV, 11 : 257-259 (1689); description of the *prydily* at the St Michael Goldendomed monastery church in Kiev as they looked in 1654, *Putešestvie antioxijskogo patriarxa Makarija v Rossiju, opisannoe ego synom, arxidiakonom Pavlom Aleppskim*, tr. G. Murkos, ČOIDR, 1897, 4 : 73.

Holy Trinity monastery wrote that every day three eucharistic liturgies are celebrated at three different altars in their church(65). At this time more than one liturgy at the same altar on the same day was still regarded as something impossible(66), yet came to be accepted soon after(67).

In the eighteenth century then, in some Basilian churches, these auxiliary chapels came to resemble more and more the side altars of Latin churches. And towards the end of the century, "out of devotion" monks celebrate a second liturgy even in private oratories(68) — another instance of the outlook that saw the liturgy as an expression of the individual priest's devotion, rather than a ministry.

Ruthenian Orthodox monastic practice stopped short of private liturgies or successive celebrations on one altar, but otherwise there is the same trend towards a greater frequency of liturgies. Detailed particulars are scarce, but statistical information from the 1740's provides a clear general picture(69). A large proportion of the monks were priests. Most monasteries, besides the regular daily liturgy at the main altar of the main church, had frequent, sometimes daily liturgies at other altars or churches. As in Basilian monasteries, the secondary liturgies were provided to meet the needs of lay monks and seculars working in the monastery as well as of the pilgrims who visited it. In the small filials called *skyty*, however, though there may have been several hieromonks and even several churches, there

(65) From the work *Sowita wina*, reprinted in ARXIV JUZR, pt I, 7 : 499. For more on the masses at this monastery, see AS, 12 : 32-33.

(66) Basilian monks state that they "non possunt in uno altari plures quam unam Missam quotidie celebrare, alias grande nimis sequeretur in populo scandalum", *Supplicationes Ecclesiae Unitae Ucrainae et Bielarusjae*, ed. Athanasius G. WELYKYJ, 1 (Romae 1960): 24-25.

(67) Cf. the evidence from the 1640's, ARXIV JUZR, pt I, 9 : 97-98; 1660's AV, 11 : 156-157 (a testament in favor of the Holy Spirit monastery church in Minsk).

(68) Cf. ASUB, 2 : 26, a request for one such permission, and other similar ones in the same volume.

(69) These are given in *Opisanie dokumentov i del, xranjaščixsja v arxive Svjatejšogo pravitel'stvujuščogo sinoda*, 20 (Sanktpeterburg 1908): 581 (Perejaslav eparchy), 588-593 (Kiev eparchy). See also F. TITOV, *Pamjatniki pravoslavija i russkoj narodnosti v zapadnoj Rossii v XVII-XVIII v.v.*, 1, pt 2 (Kiev 1905): 544 — daily "early and late" liturgies at the Holy Spirit monastery in Vilna. The same is found in the Suprasl' Catholic monastery, AS, 9 : 154 (1635), 268 (1687).

was usually no daily liturgy, as the monks there led a more solitary type of life.

ATTENDANCE AT THE EUCHARISTIC LITURGY

In speaking of attendance at liturgy we are, as is evident, referring only to attendance on Sundays and feasts. But pastoral regulations, reports and descriptions, and folk expressions of standards of conduct combined can give us a fairly accurate picture.

The obligation of observing Sundays and holy days by attending the liturgy was inculcated upon the people in preaching and in the teaching of catechism. This subject was also treated in pastoral manuals; the instruction in them was meant to be transmitted to the people. So in the catechism of St Josaphat Kuncevyč faith and charity in the observance of feasts are shown by refraining from work and above all by attending the holy liturgy and seeing to it that one's dependents also attend(70). The same teaching is often expressed in the works of Orthodox writers. In his book which is a kind of manual on moral theology the archimandrite of the Kiev Lavra Inokentij Gizel' in various passages speaks about observing Sundays and holy days by abstention from work and attendance at liturgy(71).

Among other exhortations to the people to attend the liturgy at least on Sundays and feasts, that contained in the Oktoechos printed in Lviv in 1715 is of particular interest. This was not the Great Oktoechos (called also Paraklitiki in Greek), which like today's Slavic Oktoix includes services for all days of the week, but contained only Sunday services. This edition was for the use of laypeople, who were encouraged to prepare themselves for the divine liturgy on Sundays by participating in Saturday vespers and Sunday matins(72). Here more clearly than in other examples quoted previously

(70) DOROŻYNSKYJ, p. 10-11; S. Josaphat Hieromartyr, 1 : 229. Cf. p. 240, no. 21 of his Regulations for priests, which instructs them frequently to exhort the people to attend the eucharistic liturgy on Sundays and feasts.

(71) *Myr s Bohom čelovĭku*, printed at the Kiev Lavra in 1669, p. 76, 77-80, 218, 228, and others.

(72) An excerpt from the introduction is reprinted in ARXIV JUZR, pt I, 12 : 110 (introd.), fn. 3.

the unity of the Sunday celebration which ideally included attendance not only at the liturgy but also at the preceding vespers and matins is emphasized.

However frequent the urgings in its favor become, Sunday attendance, though deemed indispensable for any Christian life worthy of the name, was not a matter of strict obligation. In a manual of moral theology for priests prepared by the Catholic metropolitan Leo Kyška in 1722 the question is asked whether people are bound to attend the festal liturgy under pain of mortal sin. Kyška replies that this holds for the Latin rite, but for Greeks and Ruthenians there is no such obligation(73). This view of the metropolitan was criticized by the Basilians, who by their training were more prone to accept Latin trends of thought, but Kyška's position only repeated the prevailing stand of the Ruthenian Church on the matter of Sunday attendance, perhaps out of an awareness of the practical difficulties involved. Later manuals take a stricter position about attendance(74).

Holy Days of Obligation

Concrete indications of what were considered as obligatory holy days are rare. The priest was supposed to announce, at the conclusion of the Sunday liturgy, whatever feast came up in the following week. Beyond the twelve major feasts there was a great deal of diversity about what was considered a holy day. If a priest announced too frequent feasts, with the corresponding obligations, hardships ensued for laborers in town and country.

The earliest list of holy days appears in the Regulations for priests drawn up by the archibishop of Polock Josaphat Kuncevyč (1618-1623). The list includes the twelve great feasts, the chief of which were celebrated for several days, the apolysis (dismissal, i.e.

(73) *Sobranie prypadkov kratkoe i duxovnym osobam potrebnoe*, printed at Suprasl'; the passage on Sunday observance and others found fault with by the Basilian Polycarp Fylypovyč, bishop elect of Mukačiv, and denounced to the Propaganda, are in *EM*, 4: 111-114.

(74) See, for instance, *Bohoslovija nravoučytelnaja*, Lviv 1760, p. 78, 328-329. Cf. Cirillo Korolevskij, *Sur l'assistance à la liturgie dominicale dans la discipline byzantine, Stoudion*, 5 (1928): 110-112.

final day of celebration) of all these feasts, and also mentions some saints, adding that other saints' feasts were also observed. All in all, the number is rather formidable(75).

Another bishop to provide a guide for his clergy was Joseph Šumljans'kyj of Lviv, in his work *Metryka* printed in 1687, when his eparchy was still Orthodox, which also included a list of holy days. As the book is rare and unavailable, we do not know what the list included. However, Šumljans'kyj's letter to the clergy with his explanations of the list has been reprinted(76). From this we learn that at least in his eparchy there were two types of holy days: those which were to be observed by attendance at liturgy and by refraining from labor, and those on which the people could go about their regular work after they had attended the liturgy in the morning. The titular feast of the parish church was always a holy day of the first category. Priests were to exhort the people not to omit the liturgy on Sundays and feasts for light reasons.

The Synod of Zamość in 1720 drew up a list of feasts for the entire Ruthenian Catholic Church; it does not know the two categories of feasts Šumljans'kyj mentions. The Synod forbade parish priests, under grave censure, to announce additional feasts(77). Still, the list names 33 holy days (Easter, Pentecost, and Christmas were observed for several days, though this is not said here). It does not mention anything about the titular feast of a church, probably because no exhortation was needed for its observance.

Indicative of Sunday and holy day attendance are the regulations of brotherhood schools. Those drawn up by the Lviv Stauropegia in 1586 state that the teacher on Sundays and feasts was first to gather the pupils in the school and explain to them the meaning of the day, then they were all to go to church for the liturgy(78). The same kind of practice was probably followed in other brotherhood schools, which to a greater or lesser degree imitated the Lviv model. The first statutes of the Luc'k brotherhood school are more circumstantial. On Sundays and "all holy days commonly observed by the Church — that is, feasts of the Lord, the Mother of God, the Apos-

(75) *S. Josaphat Hieromartyr*, 1: 236. About 40 holy days are listed and others are named generically.

(76) Akty ZR, 5: 208-209.

(77) SPRZ, p. 120-121.

(78) Akty JuZR, 2: 183.

tles, and others" the students were to attend the entire cycle of services (vespers — matins — liturgy — vespers). On other days students took their turn in going to church for these services(79).

Characteristic of brotherhood practice in this period are the regulations of the Orthodox St Onuphrius brotherhood of Lviv, founded in dependence on the Lviv Stauropegia. Several sections of these statutes of 1633 speak of the religious obligations of the members. Sunday and holy day attendance at the liturgy is taken for granted. Moreover, the members who were in Lviv were to take turns at attending the daily liturgy at the St Onuphrius church, at which they had such functions as passing the collection plate(80).

Later the religious fervor of the brotherhoods wanes. Although there was a brotherhood in Zbaraž in the Volodymyr eparchy, which even supported a hospice for the poor, according to a visitation report of 1700 its members were slack in attending church services(81). But Zbaraž had suffered a devastating Tatar incursion shortly before and had been the prey of continual Tatar raids for about thirty years. This is a factor that should not be overlooked in estimating any kind of regular church practice.

Accessibility to Church

Obviously attendance at liturgy was much easier in towns, with churches at hand, than in the country. Ukrainian towns, which were not large, had a surprising number of churches and clergy. The testimony of the Theatine Jerome Moro quoted earlier is borne out already a century before by archdeacon Paul of Aleppo, traveling to Muscovy with patriarch Macarius Zaim of Antioch. At their very first stop in Ukrainian territory, Raškov near the Moldavian border, archdeacon Paul counted seven churches; seldom did any town have less than four(82). Services were well attended, and not only on the special occasion of the patriarch's visit: the people, including women and children, were used to singing the responses.

(79) *Pamjatniki*, 1 : 91.
(80) Arxiv JuZR, pt I, 12 : 76.
(81) See the report of the visitator, ibid., 4 : 144.
(82) *Putešestvie Makarija*, ČOIDR, 1897, 4 : 1, 4, 24, 28, 29, and others.

In proportion to what must have been the population of these places, the number of churches is very great. Another description of the same year 1654, partially of regions largely colonized only in the seventeenth century, bears this out. Here the male adult population is listed, so one can compute the proportion of churches to the population. Sometimes one finds three churches in a town of 300 male adults (the households would be fewer); every village has its own church(83).

But this was true only of some regions. Elsewhere, especially in Belorussia, the eucharistic liturgy was not so readily available for the people on Sundays and holy days. Perhaps the major factor was the great territorial extent of parishes and the consequent distance of individual households to their church. In Belorussia the population was sparser and more scattered, hence parish churches outside the towns had to serve a larger area, though the actual number of parishioners could often have been smaller than in Ukraine.

Very many new foundations of churches in Belorussia in the seventeenth-eighteenth centuries mention as the pressing motive for the foundation that the local population is totally deprived of all church services and even of all Christian instruction. Even in the Xolm eparchy in the mid-seventeenth century some parishes included fifteen villages and more, with most of the people living miles away from the church(84). Long distances to church and roads through areas that at certain seasons became impassable tracts reduced attendance to the rarest of occasions for large segments of the population. A foundation grant of 1658 for a church in a village across the Buh river from Brest mentions that when the river overflows (in spring thaws and autumn rains) the people cannot get across even on great feasts(85).

When the sobor clergy also served their own parishes, at least in some cases these parishes were not close enough to the sobor to have regular services. One of the parishes subject to the Hrodna sobor clergy was not only distant, but hard to reach: here too a river

(83) Akty JuZR, 10 : 781-838.
(84) See the grant of the church in Drehlovyci, being founded because the people live so far from the church that they do not even know the "Our Father", AV, 33 : 384-385.
(85) Ibid., 3 :57-58. The same difficulty is mentioned in another foundation grant from the same region in 1700, ibid. 6 : 500-503.

had to be crossed. Though the village had its own church, the priest could rarely get to it, while the people had the same difficulty in coming to the church in Hrodna. The result was a near-total ignorance of the Christian faith and an absence of the sacramental life of the Church. To improve the situation an independent parish was founded with a resident priest in the distant village in 1715(86).

Although the building of new churches and the founding of new parishes throughout the seventeenth-eighteenth centuries must have increased the availability of the liturgy, as of all church services, the situation was never entirely satisfactory. One *ktytor* of a new church in the Vilna region could write in 1756 that up till then the local population had lived out their lives "without the fundamentals of our holy faith and without the sacraments except for baptism"(87). Another wrote in 1761 that because of the distance to church "most of the people very rarely, and some never go to Mass"(88). A few decades later a secular priest in the same region asked for the faculty to celebrate the eucharistic liturgy in private homes when he took the sacraments to the sick, motivating his request by the distance from the scattered villages to the church — thirty, forty, and even fifty miles(89). A century or two earlier the situation could only have been worse. Jerome Moro summarized it thus:

> In Poland [i.e. the Crown, in which were included western Ukrainian lands], in the [Ruthenian] territories dependent on it [...] Ruthenian churches are many and frequent, and there is hardly a village with people of Ruthenian rite where there is not one or two churches, and in towns there are four, five, and even more, so that their number reaches many thousands. In Lithuania [i.e. Belorussian lands], however, the number is much smaller and is not even enough for the convenience of the parishioners, who must go several leagues to find a church of their own rite(90).

(86) Ibid., 25 : 27-28.
(87) Ibid., 9 : 66.
(88) Ibid., 12 : 173.
(89) ASUB, 2 : 102-103 (1783).
(90) MUH, 6 : 174-175 (report to Propaganda of 8 September 1745). A larger number of churches or clergy brought on its own problems: even smaller revenues than usual were available for each, cf. a report from 1748 in CP, 2 : 136-137.

Other Hindrances to Regular Attendance

Distance to church and difficulties of access were not the only factors that tended to lower churchgoing. Priests were ordained for a particular parish. While the sons of priests could be ordained with a view to helping an aged parent in parish duties, we cannot know how frequently that occurred. It was just as likely for a parish church to remain vacant over a more or less protracted period of time after the death of its pastor. One document, giving over a parish to a yet unordained man, requires him while he is finishing his studies to find a priest who would temporarily take care of the parish and celebrate all the services there(91). More often no such concern was shown.

A 1771 appointment of a priest to a church in the Brest district mentions that since the death of the previous pastor almost a year ago church services had ceased there(92). Here the son was taking over the parish that had been his father's. The long interval may have been due to lack of canonical age or to the unfinished studies of the son. But a much more likely cause for the protracted wait was the need to pay a fee to the person holding a *jus patronatus*, virtually the right to appoint the parish priest, over a church. The demand for this fee is not often explicitly stated, but it lies in back of many prolonged vacancies(93).

This was a heavy burden for most candidates to the priesthood; the fee sometimes amounted to over a fourth of the value of the church property. The hierarchy saw it as one of the chief abuses in their Church, but were powerless to put a stop to it(94). A firm stand of bishop Leo Šeptyc'kyj of Lviv, who, when vacancies oc-

(91) AV, 2 : 106-107. Cf. p. 102-103, another document presenting a living to a priest, which expresses the desire that services not be interrupted there.
(92) Ibid., p. 101-102.
(93) Such as in the Volodymyr eparchy, 1669, where a church "has been without a priest for several years", AV, 3 : 65-66.
(94) This matter was much discussed at the Synod of Zamość, at which time the hierarchy wrote with reference to this abuse: "Gravamina Cleri minoris Ecclesiae Roxolanae ut tollantur, solius est supremi in Orbe Capitis, qui adaequata tollendorum media gravamina adinvenire potest", EM, 4 : 91-92; see also p. 70.

curred in his eparchy, insisted that the landowners hand over the deeds to the church property, thus eliminating the necessity of future recourse to them, met with resistance. As a result, parishes remained vacant for years(95).

Another widespread abuse affected the regularity of celebration and attendance. We can quote from a complaint made by the Orthodox clergy of hetmanate Ukraine in its desiderata of 1767:

> The holy canons legislate: the liturgy is to be at its proper time [...]; nevertheless some persons, especially proprietors on their lands, either compel the priests to begin the liturgy before the proper time and to rush through it, or order the priests to delay the liturgy for them, until they give the order for ringing at a time of day convenient for them, for which reason the liturgy is sometimes celebrated in the afternoon, contrary to the rules of the holy fathers, and because of that the people, who have household needs that cannot be put off for long, are deprived of hearing church services on such days(96).

The clergy ask that this be strictly forbidden and that they not be hindered in celebrating the liturgy regularly at the established time.

Such interference with divine services was equally common in Catholic Ruthenian eparchies. An example appears in a donation to a church in the Vilna region. Twice a week the liturgy was to be for the intention of the donor, the local landowner. He went on to say that on Sundays and feasts the liturgy was to be for the people, but stipulated that on those days the priest delay the liturgy until he, the landowner, arrived. The time of waiting was to be spent in teaching the congregated people prayers and catechism(97).

This abuse was enough of a problem in the Peremyšl' eparchy that a regulation of 1756 forbade priests to accede to similar wishes of proprietors. Priests were not to celebrate so early or so late that few could attend the service. The Sunday liturgy was to be at 10 in the morning, with the bells rung a quarter hour before(98).

(95) Ibid., 7 : 35-36.

(96) A[Leksandr] L[AZAREVSKIJ], *Iz istorii malorossijskogo duxovenstva*, KS, 53 (1896, 2): 88-90. This is from the "points" elicited by the Legislative Commission of Catherine II; the clergy was asked to send its desiderata to the Holy Synod. No action was ever taken on any of the "points", as indeed no action had ever been seriously contemplated.

(97) AV, 9 : 68.

(98) Hryhorij LAKOTA, *Try synody peremys'ki j jeparxijal'ni postanovy valjavs'ki v 17-19 st.* (Peremyšl' 1939), p. 65.

Another impediment to attendance was the demand for work and services on the part of proprietors. This problem was considered by the Orthodox synod of 1640 which met in Kiev. The synod resolved that a layperson who did not free his subjects and servants from work on Sundays and feasts would be excommunicated, and a priest guilty of the same offense would be suspended(99) — measures that could not have had any real effect.

Occasionally fines were imposed for non-attendance. A bequest to a church in the Navahrudek district in 1600 states that on major feasts the people of even the most outlying villages are to come to the parish church, whereas on Sundays every head of household is to send at least one person from his house or come himself. A small fine was set for non-compliance(100).

A similar clause is found in the last will and testament dated 1654 of Samuel Oginski, a wealthy Orthodox. At his place of residence, Kroni, there was a monastery founded by his family which served also as a parish church for the townspeople. Oginski demands that on Sundays and feasts every townsman (head of household at least) come to the church for matins and liturgy; otherwise he is to pay a fine which is to go towards the maintenance of the church(101). So members of the confraternity in Rava Rus'ka (Xolm eparchy) who did not go to church on Sundays and feasts and did not see to it that their wives, children, and servants went, had to contribute wax to the church(102).

Hetmanate Ukraine, with its administrative, social, and economic particularities, devised its own means of encouraging people to attend church on Sundays. Among his other duties, the *polkovnyk* (both the military and administrative head of the province) was to see to it that his *polčany* attended church. On Sundays and feasts taverns opened only after the liturgy was over. Though fairs took

(99) This is reported in the book by Cassian Sakovyč [Sakowicz], *Sobor Kiiowski schismaticki*, printed in Warsaw 1641, and again in Cracow 1642, reprinted in *Russkaja istoričeskaja biblioteka*, 4 (Peterburg 1878): 37. Cf. CP, 2 : 145-146, which describes the same problem.

(100) AV, 33 : 152-153.

(101) Ibid., 12 : 567. Josaphat Kuncevyč says in his regulations for priests: "Petendi Domini Officiales civitatis, ut layci homines poenis aggraventur, qui ecclesiam nollent frequentare", *S. Josaphat Hieromartyr*, 1 : 236.

(102) ARXIV JUZR, pt I, 10 : 813 (1707).

place almost exclusively on such days, trading too could begin only after the end of the liturgy(103).

In other regions, where similar civil restrictions were not in force, ecclesiastical sanctions alone could have little effect on attendance. Piety and religious awareness were not at issue; the socio-economic system was decisive. Nuncio Alberico Archinto, who thought the Ruthenian bishops could do more at least to limit the fairs on Sundays and feasts, nevertheless had the following to say:

> The markets and fairs on festal days are certainly a very grave abuse. Some zealous bishops have made it a reserved case, but without fruit. [...] The principal reason for this disorder is that the poor villagers, who as serfs are obliged to work for the landowner most of the week-days, have only the festal days free to go to markets to sell and buy whatever is necessary, since in the few working days that are at their disposal they must labor for their own sustenance for the entire year(104).

Popular Views on Church Attendance

In spite of the difficulties involved, in the matter of Sunday attendance the popular view was often stricter than legal prescription. Popular religious literature and painting both condemn the person who neglected church on Sundays.

The "Reading" about Sts Boris and Hlib gives us an early example of just such a popular conception concerning the observance of Sundays and holy days. Its author, the monk Nestor, relates that a woman told him the following:

> The feast of St Nicholas came, she said, and everyone went to church. But she took up her work and began working. Other women, who saw her working, coaxed her to go to church and blamed her conduct: "what do you mean by working on the feast of St Nicholas and not going to church?" She didn't listen to them, but continued to work in her house. Suddenly she saw three men dressed in white come riding into her courtyard(105).

They turned out to be St Nicholas with Sts Boris and Hlib. At the command of St Nicholas the other two (saints of non-violence!) pulled down her house.

Besides informing us about religious practice in early Kievan Rus' this edifying anecdote hints also at another feature of churchgoing. St Nicholas was the most venerated, most often invoked saint in Ruthenian lands, and both his feasts (9 May and 6 December) were specially observed. It may well have been, however, that observance of feasts, including attendance at liturgy, did not coincide with strictly orthodox views on the relative importance of days and feasts, but reflected folk customs rooted in the pagan past.

One direct indication of such customs comes from 1591. Bishop Gedeon Balaban of Lviv in a pastoral letter to clergy wrote: "You are to teach the people that they are to keep not Friday, but Sunday holy, while on Friday they are to recall the sufferings of Christ; you are to instruct your spiritual children in this"(106).

The observance of this custom could continue in a masked and christianized form and even come to be looked upon as an especially devout practice. In September 1595 the clergy of Vilna were convoked by the metropolitan to his residence in Navahrudek to reply to charges against them; in the meantime they were forbidden to celebrate any services. Upon complaints of the Ruthenian townspeople, who did not know the reason for the cessation of services, officials went to the sobor to investigate. There they found six priests and two deacons and asked them:

> Why is it that today, on Friday, a fast day, on which day people are used to attending services, according to their Christian duty, your reverence, Father Protopop, with all the Vilna sobor priests, did not celebrate in this chief sobor church nor in any other church of Vilna and environs and did not have the bells rung at the times established for the liturgies?(107).

A few other works which had wide diffusion among the population can be cited here in reference to Sunday attendance. The apoc-

(103) For all these regulations see M. E. Slabčenko, *Malorusskij polk v administrativnom otnošenii* (Zapiski imperatorskogo Novorossijskogo universiteta, Istoriko-filologičeskogo fakul'teta, 1; Odessa 1909), p. 250, 253, 263.

(104) CP, 2 : 162, cf. 157-158 (1748). The nuncio here speaks only of the Ruthenian population, but this problem was general in the Polish-Lithuanian state. Cf. Wacław Schenk, *Służba Boża, Historia Kościoła w Polsce*, 1, pt 2 (Poznań-Warszawa 1974): 502.

(105) Abramovič, *Žitija*, p. 23.

(106) Akty ZR, 4 : 39-40.

(107) AV, 8 : 16-18.

ryphal tale about the descent of the Mother of God among tormented souls was popular and circulated in many variants. In it we find a scene of souls being tormented on fiery beds. To the question who they are St Michael replies: "They are those who stayed in bed on Sunday mornings instead of going to church [...] they suffer now the same torments as the infidel"(108).

The religious-moral verse which originated in the schools, but caught the popular imagination and circulated among the population, has elements in common with this tale and presents scenes of the "parting of the soul from the body" in which the soul begins to experience regret for not having duly observed Sunday. The same views on what is blameworthy were illustrated in icons of the Last Judgment that hung by the entrance to most Ukrainian churches. These icons vividly portrayed a condemnation of the vices of the day, with labels attached so as to make the moral all the clearer. On them we find vignettes of a man lying in a bed being hauled off by devils, with the inscription "slothful in churchgoing"(109).

* * *

While daily devotional celebration by every Basilian priest became the rule by the eighteenth century, pastoral efforts among the population at large were directed at ensuring the celebration of and attendance at the eucharistic liturgy at least on Sundays and holy days. In the period under consideration too many causes militated against any attempt to extend liturgical participation among the faithful.

St Josaphat Kuncevyč seems to have been alone in trying to bring into greater prominence the ecclesial sense of the eucharist. Just as his dispensing with pontifical ceremonial arose from pastoral concerns, so the same concern is evident in his arrangements in Polock. The cathedral there, like any sobor, had a daily liturgy, evi-

(108) Ivan FRANKO, *Apokrify i ljegendy z ukrajins'kyx rukopysiv*, 4 (Pamjatky ukrajins'ko-rus'koji movy i literatury, 4; U L'vovi 1906): 155, 161 (both from 18th cent. mss). See also the apocryphal "Epistles about Sunday", from mss of the 16th-20th cent., p. 49-75.

(109) Examples of both verses and icons are given in P. ŽITECKIJ, *Malorusskija virši nravoučitel'nogo soderžanija*, KS, 36 (1892, 1): 388-408.

dently late in the morning. A Polock notary who testified at the beatification process related that "the Servant of God warmly urged the townspeople of Polock [Ruthenian Catholics] to attend the liturgy every day and because he saw that not all could go up daily to the cathedral, situated high on the hill in the fortified part of the town, he arranged that there should be a liturgy every morning in the church of the Nativity of Our Lord in the center of town, which could be conveniently attended by all the merchants and artisans"(110).

Pontificio Istituto Orientale
Piazza S. Maria Maggiore, 7
00185 Roma

Sophia SENYK

(110) *S. Josaphat Hieromartyr*, 1 : 129.

OCP 51 (1985) 156-162

COMMENTARII BREVIORES

Deux citations d'al-Ṣafī Ibn al-'Assāl au ch. 46 de la Somme Théologique d'al-Mu'taman

On sait que Mu'taman al-Dawlah Abū Isḥāq b. al-'Assāl a rédigé sa *Somme Théologique*, intitulée *Maǧmū' Uṣūl al-Dīn. wa-Masmū' Maḥṣūl al-Yaqīn*, en citant et en synthétisant des dizaines d'auteurs anciens ou contemporains. C'est d'ailleurs, en partie, ce qui constitue l'intérêt de cet ouvrage, composé peu après 1260 et achevé probablement vers 1263-1265(1).

De tous ces auteurs, celui qui est le plus fréquemment cité est incontestablement son frère al-Ṣafī b. al-'Assāl. C'est si vrai que Graf, dans le paragraphe intitulé «Die wichtigsten der aufgeführten Autoren», où sont indiqués pour chaque auteur les chapitres de la *Somme Théologique* qui les mentionnent, se contente de dire: «der Bruder aṣ-Ṣafī passim»(2).

Etudiant récemment le *Kitāb al-Ṣaḥā'iḥ . fī Ǧawāb al-Naṣā'iḥ* d'al-Ṣafī b. al-'Assāl(3), qui est en réalité une réponse (*ǧawāb*) à la *Réfutation des Chrétiens (al-Radd 'alā al-Naṣārā)* de l'apostat 'Alī b. Rabbān al-Ṭabarī, comme je l'ai montré ailleurs(4), je suis tombé sur une phrase de Graf qui affirme: «Zitate aus I [= le *Kitāb al-Ṣaḥā'iḥ*] bringt auch Abū Isḥāq al-Mu'taman in Kap. 46 der "Grundlehren der Religion"»(5). J'ai donc été lire ce ch. 46 de la *Somme Théologique*, en même temps que tout le *Kitāb al-Ṣaḥā'iḥ*. Cette note en est le fruit.

(1) Sur cet ouvrage, cf. GCAL, II (1947) 409-412. Pour la date de rédaction, corriger Graf, d'après notre article intitulé: *Date de composition de la Somme Théologique d'al-Mu'taman b. al-'Assāl*, in OCP 50 (1984) 94-106 et 3 planches.

(2) Cf. GCAL, II (1947) 410 § 2; voir l'avant-dernière ligne du paragraphe.

(3) Une analyse détaillée de cet ouvrage comme de toutes les œuvres apologétiques d'al-Ṣafī paraîtra bientôt en un volume intitulé: *L'œuvre apologétique d'al-Ṣafī Ibn al-'Assāl.*

(4) Cf. Khalil Samir, *La Réponse d'al-Ṣafī Ibn al-'Assāl à la Réfutation des Chrétiens par 'Alī al-Ṭabarī* in *Parole de l'Orient* 11 (1983) 281-328.

(5) GCAL, II (1947) 390, lignes 19-21.

A. LE CHAPITRE 46 DE LA SOMME THÉOLOGIQUE

Le ch. 46 de la *Somme Théologique* ouvre la quatrième partie de l'ouvrage, laquelle couvre les chapitres 46 à 59. L'auteur n'a pas donné de titre à cette partie, et pour cause: elle traite de sujets assez différents, voire disparates: Marie (46), la croix (47), les icônes (48), les huit tons (49), prophètes et apôtres (50), anges (51-52), le patriarche (53), pénitence et confession (54-55), prédestination et liberté (56), richesse et pauvreté (57), longueur de la vie (58), mort corporelle (59).

La cinquième et dernière partie (ch. 60-70) est au contraire bien délimitée et porte un titre qui pourrait être rendue par «Des fins dernières».

1. Les titres de notre chapitre

Dans la table des matières rédigée par l'auteur lui-même, et placée par lui entre la préface et le chapitre premier, notre chapitre est intitulé(6):

فيما وجب للسيّدة العذراء(7) مريم من التعظيم
لذاتها ولاسمها ، وفي كيفيّة حملها بالسيّد (له المجد!)

= «De la glorification qui est due à la Dame, la Vierge Marie, à sa personne propre (*ḏāt*) et à son nom; et de la manière dont elle conçut le Seigneur (à lui la gloire!)».

Ce titre correspond bien au contenu du chapitre 46. Au début du chapitre, seule la première moitié du titre sera indiquée, avec un certain développement. Voici ce titre(8):

فيما وجب للسيّدة مريم من التعظيم لذاتها
ولاسمها ، لاختصاصها بظهور السيّد المسيح

(6) Voir le plus ancien manuscrit de la *Somme Théologique*, le *Vatican arabe 103* (Egypte, 13e siècle), fol. 15 recto, lignes 10-12. Ce manuscrit ne comprend malheureusement que les chapitres 1 à 21.

(7) Ms. العذارى (sic.).

(8) Pour le ch. 46 qui ne se trouve pas dans le *Vatican arabe 103* (cf. note 6). nous utilisons le *Paris arabe 200*, fol. 207v-208v. Cette partie du manuscrit a été achevée en Egypte le 20 Ḏū al-Ḥiǧǧah 1022 de l'hégire (= 31 janvier 1614 A.D.). comme cela est indiqué au fol. 319 verso lignes 7-10. Le P. Jean-Michel Vansleb a acquis ce manuscrit au Caire entre 1671 et 1675.

منها بغير زرعٍ ولا لجميع نساء العالم.

= «De la glorification qui est due à la Dame Marie, à sa personne propre (*ḏāt*) et à son nom, du fait qui lui est propre que le Seigneur Christ s'est manifestée d'elle sans semence [humaine] à la différence de toutes les femmes du monde».

Cependant, vers la fin du chapitre (fol. 208v6), nous trouvons un nouveau titre, qui correspond plus ou moins à la seconde partie du titre complet fourni par la table des matières. Le voici:

في حمل السيّدة العذراء مريم بالسيّد المسيح (له المجد!)، وولادها له

= «Comment la Dame, la Vierge Marie, a conçu le Seigneur Christ (à lui la Gloire!) et l'a mis au monde».

2. Analyse du chapitre 46

Ce petit chapitre de deux pages peut se diviser en trois parties.

A. Motifs scripturaires justifiant la glorification de Marie (fol. 207v12 à 208r14). L'auteur cite trois textes: Matthieu 1/19-21; Luc 1/26-38; et Ezéchiel 43/1-2. Ce dernier texte étant différent du texte reçu, je le reproduis ici(9):

وردّني الربّ إلى طريق الباب الخارج من ناحية المشرق. ورأيته مغلقًا، لا يُفتح. ولا يدخل فيه ولا يخرج إلّا الربّ الإله(10) إسرائيل، يدخل فيه ويخرج منه.

= «Et le Seigneur me ramena sur le chemin de la porte qui donne du côté de l'orient. Et je l'ai trouvée fermée, qu'on n'ouvre pas. Et personne n'y entre ni n'en sors, si ce n'est le Seigneur le Dieu d'Israël: il y entre et il en sort».

B. En quel sens la Vierge Marie est-elle appelée Mère de Dieu (Théotokos)? (fol. 208r14 à 208v5) On peut l'appeler ainsi parce qu'elle est la mère du Christ, dont une des deux «parties» est Dieu, tandis que l'autre est homme. Et si on préfère l'appeler en relation à la «partie» divine, c'est pour l'honorer

(9) Cf. *Paris arabe 200*, fol. 208r12-14.

(10) Ms. الاله.

et la glorifier par lui. C'est alors que l'auteur mentionne un texte d'al-Ṣafī, en le lui attribuant explicitement, comme nous le verrons au § B 1.

C. Comment eut lieu la conception du Christ en Marie? (fol. 208v6-12). C'est au début de cette troisième partie que se trouve le titre rapporté plus haut (§ A 1). Nous reproduisons ce texte plus loin (§ B 2).

B. LES DEUX CITATIONS D'AL-ṢAFĪ

Il est clair, de l'examen même du plan du chapitre, que les citations ne peuvent se trouver dans la première partie, constituée de textes bibliques.

La deuxième partie (10 lignes) comprend cinq lignes d'introduction, qui pourraient être d'al-Ṣafī, mais qui pourraient être aussi d'al-Mu'taman; suivies d'un passage clairement attribué à al-Ṣafī.

La troisième partie est aussi d'al-Ṣafī, bien que cela ne soit pas dit.

1. Première citation d'al-Ṣafī

Al-Mu'taman écrit(11):

وقال الأخ الصفيّ، في كتاب «الصحائح في جواب النصائح»: «إنّا، إذا قلنا "مريم والدة الإله"، فإنّما يُعنَى(12) بالإله "المسيح". الذي يصحّ وصفه بأنّه الإله، لأنّه الإلهُ المتأنّس؛ ويصحّ وصفه بأنّه مولود من مريم. لأنّ هذه الأوصافَ الإنسانيّة تصحّ على ناسوته، بالذات؛ وعلى جملته، من جهة وجود ناسوته فيها جزءًا(13) منها.

(11) Cf. *Paris arabe 200*, fol. 208v1-5.

(12) Ms. يعني.

(13) Ms. جزء.

Traduction: Al-Ṣafī [mon] frère a dit, dans le *Livre des vérités en réponse aux Conseils*: «Quand nous disons que "Marie est mère de Dieu", on entend alors par "Dieu" le Christ.

«On peut, en effet, le décrire comme étant Dieu, puisqu'il est le Dieu incarné. Et on peut, à juste titre, le décrire comme étant "né de Marie".

«En effet, ces descriptions humaines conviennent à son humanité, au sens propre (*bi-al-ḏāt*); et à la totalité de son être (*'alā ǧumlatih*), en tant que son humanité est une partie de la totalité de son être».

Al-Mu'taman nous informe que ce texte est emprunté au *Kitāb al-Ṣaḥā'iḥ* de son frère al-Ṣafī. Effectivement, en parcourant l'ouvrage en question, nous y trouvons notre passage au ch. 5: à la page 52/4-8 de l'édition du Caire[14], et au fol. 97 recto (lignes 11-15) du plus ancien manuscrit connu, daté de 1305 A.D., le *Vatican arabe 33*[15]. Notre texte s'y retrouve absolument à la lettre[16].

2. Deuxième citation d'al-Ṣafī

Après le texte d'al-Ṣafī que nous venons de citer, vient le deuxième titre que nous avons rapporté plus haut (§ A 1) («Comment la Dame, la Vierge Marie, a conçu le Seigneur Christ, à lui la gloire, et l'a mis au monde»), suivi immédiatement de six lignes de texte. Al-Mu'taman ne laisse même pas entendre que ces lignes sont un emprunt. En réalité, c'est bien de cela qu'il s'agit, comme nous le montrerons à l'instant.

Voici donc le texte d'al-Mu'taman, (inédit, comme tout ce chapitre) établi d'après le *Paris arabe 200* (Egypte 1614), fol. 208 verso, lignes 7-12:

1 الحمل ، قد ذكر واضعو الأمانة
صورتَه فيها ؛ بقولهم : "وتجسَّد من روح
القدس ومن مريم العذراء".

(14) Cf. AL-ṢAFĪ IBN AL-'ASSĀL, *Al-Saḥā'iḥ . fī ǧawāb al-Naṣā'iḥ*. édité aux frais de Marqus Ǧirǧis à l'imprimerie 'Ayn Šams (Le Caire, al-Maktabah al-Ǧadīdah, 1643 des martyrs = 1926/27), 130 pages.

(15) Ce manuscrit est aujourd'hui démembré, entre le *Munich arabe 948* (= M) et le *Vatican arabe 33* (= V). Il faut reconstituer ainsi le codex: V 88 + M 17. 13-16, 20, 18-19, 21-40 + V 89-151.

(16) Deux seules variantes, minimes:

a) le premier mot du texte est وإنّا (non إنّا);

b) l'éditeur a lu *na'nī* (نعني) au lieu de *yu'nā* (يعنى); cf. note 12.

2 ومعنى هذا القول أنَّ روحَ الله
أعدَّ مريمَ للحمل ، من غير زرع رجل ، ولا
مُباضعة ، ولا تناسُل ، ولا اجتماع ؛ بل
بقدرةٍ إلاهيّة خارقةٍ للعقول .
3 فقام الروحُ ، في تتميم تَوَلُّد
المولود منها ، مقامَ الرجل .
4 فصوَّر من المادَّةِ المريميَّةِ
الناسوتَ المسيحيّ ، بالتدريج الطبيعيّ
في النُموّ .

Traduction:

1. Ceux qui ont rédigé le credo (*al-amānah*) ont mentionné la forme de la conception en elle (= en Marie), en disant: «Et il s'est incarné de l'Esprit-Saint et de la Vierge Marie».

2. Ceci signifie que l'Esprit de Dieu a préparé Marie pour concevoir, sans semence virile et sans qu'elle ait couché avec un homme, sans relation ni conjonction sexuelle; mais par une force divine surpassant les intelligences.

3. L'Esprit a donc pris la place (*qāma maqām*) de l'homme (= *vir*), pour achever la génération de celui qui est né d'elle.

4. Il a donc donné forme (*ṣawwara*), à partir de la matière (*māddah*) mariale, à l'humanité christique, graduellement, conformément à la croissance naturelle.

* * *

Ce texte est incontestablement, lui aussi, d'al-Ṣafī. Récemment, nous avons publié une petite étude sur un traité d'al-Ṣafī commentant ce lemme du credo[17]. Nous y éditions, traduisions et commentions une page qui est

(17) Cf. Khalil SAMIR, *Un traité perdu d'al-Ṣafī b. al-'Assāl sur l'Incarnation du Christ de l'Esprit-Saint et de la Vierge Marie*, in: *After Chalcedon. Studies in*

certainement l'original de notre passage(18). Cette page d'al-Ṣafī est également tirée du *Kitāb al-Ṣaḥā'iḥ*, au chapitre 11(19).

Les §§ 3-4 de notre texte reproduisent littéralement celui d'al-Ṣafī. Quant aux §§ 1-2, ils le modifient légèrement en l'amplifiant; nous les reproduisons ici pour permettre la comparaison.

1 وقولهم « وتجسّد من روح القدس
ومن مريم العذراء » 2 معناه أنّ روحَ
الله أعدّ مريم للحَمْل من غير رجل .

Traduction: «Et ils dirent: "et il s'est incarné de l'Esprit-Saint et de la Vierge Marie". Ceci signifie que l'Esprit de Dieu a préparé Marie pour concevoir, sans l'intervention d'un homme».

CONCLUSION

En manière de conclusion, nous ferons deux remarques:

1. La première, c'est la fidélité avec laquelle al-Mu'taman a cité le texte d'al-Ṣafī, sans modifier une seule parole; du moins, quand il entend citer à proprement parler. Nous avions constaté ce phénomène dans d'autres cas. Cette conclusion est particulièrement importante, du fait que la *Somme Théologique* d'al-Mu'taman fourmille de citations, comme nous le disions dans l'introduction.

2. La deuxième, c'est qu'al-Mu'taman utilise beaucoup plus de textes (au moins d'al-Ṣafī) qu'il ne semble. Mais alors, pourquoi n'a-t-il pas signalé son deuxième emprunt? La réponse pourrait être: parce qu'il ne le cite pas tout à fait littéralement, mais remanie sa source. Ce fait nous invite à chercher plus attentivement les sources utilisées par al-Mu'taman.

Pontificio Istituto Orientale
Piazza S. Maria Maggiore, 7
00185 Roma

Khalil SAMIR S.J.

Theology and Church History offered to Professor Albert van Roey for his Seventieth Birthday (Orientalia Lovaniensia Analecta, 18), Louvain 1985, p. 283-296.

(18) Voir l'article cité en note 17, au § C.

(19) Cf. l'édition du Caire (signalée à la note 14), p. 93/13-16 = *Vatican arabe 33*, fol. 127r2-5.

OCP 51 (1985) 163-187

Patriarch Gregorios II. von Cypern über das Filioque

Georgos, aus Cypern gebürtig (1241-1290), nahm als Patriarch von Konstantinopel den Namen Gregorios II. an. Er war zur Zeit der Union von Lyon (1274) der Gegenspieler des Johannes XI. Bekkos, dem er auf dem Patriarchenthron folgte. Unter Kaiser Michael Palaiologos (1259-1260; 1261-1282) war er der Union mit den Lateinern günstig und Mitarbeiter des Johannes Bekkos. Unter dem Nachfolger Kaiser Michaels, Andronikos II. (1282-1328), ging er jedoch zu den Gegnern der Union über und schrieb, bevor er an Stelle des abgesetzten Bekkos zu dessen Nachfolger verkündet wurde, im Jahre 1283 ein Werk gegen Bekkos über den Ausgang des Heiligen Geistes(1). Bekkos seinerseits war zuerst Gegner der lateinischen Lehre vom Ausgang des Heiligen Geistes aus dem Sohn, für die er dann nach eingehenden patristischen Studien entschieden bis zum Tode eintrat, unter mannigfaltigen Wechselfällen: Einkerkerung, Absetzung und Verbannung(2).

Gregorios (wir nennen ihn einfach Gregor) hat versucht, der Formel vom Ausgang des Heiligen Geistes "durch den Sohn" oder "aus Vater und Sohn" eine vermittelnde rechtgläubige Deutung zu geben. Seine Auffassung wird von den heutigen orthodoxen Theologen mit immer größerem Nachdruck als überlieferungstreu und zugleich schöpferisch hingestellt, man möchte sagen hochgespielt.

Der griechisch-orthodoxe Theologe Markos A. Orphanos stützt im interkonfessionellen Sammelwerk über die Theologie des Heiligen Geistes(3) die orthodoxe Lehre über den Hl. Geist auf vier Säulen: Photius (9.Jh.), Gregor von Cypern (13.Jh.), Gregorios Palamas (14.Jh.), und Markus von Ephesus (15.Jh., zur Zeit des Konzils von Ferrara-Florenz)(4). Im gleichen Sammelwerk beruft sich der rumänische Theologe Dumitru Staniloae besonders auf Palamas und dann, schon vor diesem, auf Gregor von Cypern(5). Auf dem

(1) Siehe darüber M. JUGIE A.A., *Theologia Dogmatica Christianorum Orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium*, Band I, Paris 1926, S. 429-431; Band II, Paris 1933, S. 358-366; *De processione Spiritus Sancti ex fontibus revelationis et secundum Orientales dissidentes*, Rom 1936, S. 322.

(2) JUGIE, II, S. 345-346 mit Anm.

(3) *La théologie du Saint Esprit dans le dialogue œcuménique* (sous la direction de Lukas Vischer) (= Conseil Œcuménique des Églises, Document *Foi et Constitution*, nº 103), Taizé 1981.

(4) Ebenda, S. 29-53.

(5) S. 198ff.

internationalen theologischen Pneumatologen-Kongreß in Rom 1982 berichtet derselbe Staniloae ausführlich über die Pneumatologie Gregors von Cypern (6). Nur flüchtig erwähnt der griechisch-orthodoxe Bischof G. Khodr Gregor von Cypern und nennt ihn heilig (7).

Unter dem Titel, "Krisis in Byzanz, Die Filioque-Kontroverse im Patriarchat von Gregor II. von Cypern (1283-1289)" (8) hat sodann der griechisch-orthodoxe Historiker und Theologe Aristeides Papadakis eine erste Gesamtuntersuchung über Gregor in englischer Sprache vorgelegt (9). Auch für ihn sind hauptsächliche Säulen der orthodoxen Trinitätslehre Photius, Gregor von Cypern und Gregor Palamas (10). Papadakis stellt Person und Werk Gregors in den zeitgeschichtlichen politischen und theologischen Zusammenhang und berichtet über die Spannungen zwischen Alt- und Neurom zur Zeit des Unionskonzils von Lyon wie auch über die damaligen Spannungen zwischen Kaiser und Patriarch in Byzanz und die innerhalb der griechischen Orthodoxie. In seiner Untersuchung legt er den Ton auf die dogmatische Frage, in der Überzeugung, daß es sich in der Kontroverse zwischen Ost und West zutiefst und wesentlich um eine Glaubensfrage handelt (11). So nimmt die Darstellung der das Konzil von Blachernä (1285) betreffenden Ereignisse einen breiteren Raum ein, und der Tomos dieser Synode, ein Werk Gregors, wird in einem Anhang (in englischer Übersetzung) beigefügt (12).

Unter den katholischen Theologen, die sich mit Gregor beschäftigt haben, müssen vor allem zwei erwähnt werden, P. Martin Jugie A. A. und P. Manuel Candal S. J. Jugie handelt über Gregor im ersten und zweiten Band seines Standartwerkes, *Theologia Dogmatica Christianorum Orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium* (13) und in der Untersuchung *De processione Spiritus Sancti ex fontibus Revelationis et secundum Orientales dissidentes* (14), Candal unter manchem anderen in zwei Studien: *Progresso dogmatico nelle definizioni trinitarie del Concilio II di Lione e del Fiorentino* (15) und "*¿Nueva interpretación del 'per Filium' de los Padres Griegos?*" (16). Yves M.-J. Congar O.P. kommt in seinem dreibändigen Werk *Je crois en l'Esprit Saint* auf Gregor von Cypern nur ganz kurz zu sprechen (17).

(6) *Credo in Spiritum Sanctum*, Atti del Congresso Teologico di Pneumatologia, I-II, Libreria Editrice Vaticana 1983; I, S. 661ff.; 666ff.

(7) Ebenda, I, S. 379.

(8) *Crisis in Byzantium, The* "Filioque" *Controversy in the Patriarchate of Gregory II of Cyprus (1283-1289).*

(9) Fordham University Press, New York 1983.

(10) Ebenda, S. 150.

(11) Ebenda, S. 147.

(12) S. 153-167; 155-165.

(13) S.o. Anm. 1.

(14) Ebenda.

(15) *Divinitas* 2 (1961), S. 324-344.

(16) OCP 31 (1965), S. 5-20.

(17) *Je crois en l'Esprit Saint*, III, Paris 1980, S. 98-99, Anm. 7-9.

Mehrere Gründe haben Gregor veranlaßt, eine neue Lösung der Filioque-Frage vorzulegen. Bei den theologischen Diskussionen zwischen Ost und West und beim dadurch verursachten tieferen Väterstudium hatte sich herausgestellt, daß die These des Patriarchen Photius über den Ausgang des Hl. Geistes aus dem Vater allein zu starr war und der Väterlehre nicht voll entsprach, derzufolge auch in der innertrinitarischen, nicht nur in der ökonomischen Ebene der Sendung des Geistes durch Vater und Sohn eine Beziehung zwischen Sohn und Geist angenommen werden müsse, d.h. ein Existieren des Geistes durch den Sohn.

Papadakis versucht in seiner Dissertation drei Grundthesen zu beweisen: (1) Die Unon von Lyon ist ein falscher Kompromiß, nur eine äußere Nebeneinanderstellung zweier Formeln, des "Filioque" und des "per Filium". (2) Patriarch Gregor hat die wahre Synthese gefunden. (3) Der zwischen der östlichen und der westlichen Trinitätslehre bestehende Unterschied offenbart eine tiefgehende Verschiedenheit in der Art, das Gottesproblem zu sehen und zu behandeln. Mit diesen drei Punkten wollen wir uns nun beschäftigen.

(1) Nach Papadakis hat Bekkos auf dem Weg zur Union irregeführt (18). Was Bekkos versuchte, war keine Lösung des Problems der beiden unterschiedlichen Zugänge zum Gottesproblem in Ost und West, sondern eine Anpassung (accomodation) der beiden (19). Das "durch den Sohn" war für ihn lediglich die griechische patristische Systematisierung des lateinischen Filioque. Bekkos schätzte diese Formel übermäßig und nahm sie wörtlich. Denselben Mangel sieht dann Papadakis auch bei den Unionsverhandlungen von Florenz: Die beiden Formulierungen wurden einfach einander angepaßt und als nicht kontradiktorisch erklärt. Daher war die "Kapitulierungs-Theologie des Unionismus" (20) falsch und brachte, wie die Union von Lyon, auch "der Florentiner Kompromiß" keine theologische Lösung. Man war unfähig, den wahren Sinn des "durch den Sohn" im byzantinischen Gedanken zu verstehen. In den Unionsversammlungen beachtet man, was periphär ist und ignoriert, was im Zentrum steht (21).

Es fällt auf, daß hier einem sachlichen Beweis mit Ausdrücken wie Irreführung, Anpassung, Systematisierung, Kapitulierungstheologie, Kompromiß nachgeholfen wird, um zu zeigen, daß die katholische Lösung nur äußerlich bleibt, wobei jeglicher Versuch fehlt, die gegnerische Meinung als innere Synthese gelten zu lassen. So bleibt also Papadakis, was diesen ersten Punkt betrifft, bei reinen Behauptungen stehen.

(2) Bevor wir über den Wert der Synthese Gregors urteilen können, soll zuerst er selbst und dann Papadakis zu Worte kommen.

1) Gregor hat mehrmals seine trinitarische These dargelegt. Sein Stil ist verschlungen und streckenweise schwer verständlich. Überdies fehlt bei Migne in Band 142 eine lateinische Übersetzung. Eine textkritische Ausgabe steht

(18) Papadakis (s. Anm. 8), S. 147-148.

(19) Ebenda, S. 148.

(20) S. 149.

(21) S. 148.

noch aus. Wir wollen in chronologischer Reihenfolge drei seiner Schriften prüfen: 1. *Über den Ausgang des Heiligen Geistes*, 1283 verfaßt gegen Bekkos, bevor Gregor an Stelle des Bekkos Patriarch wurde(22). 2. *Expositio Tomi Fidei contra Beccum*(23), es ist der Tomos des Konzils von Blachernä vom Jahre 1285(24). 3. Die *Homologia*, das Glaubensbekenntnis, in dem er sich vor seiner Abdankung 1289 vor seinen Gegnern gegen die Anklage des Mönches Markos verteidigt(25).

1. Gregor schreibt: "Glaube, daß aus dem Vater das natürliche Prinzip (ἀρχὴ φυσική) von Sohn und Geist (ist), ausgegossen (προχεῖσθαι) und gespendet (χορηγεῖσθαι) zu werden und zu existieren (ὑπάρχειν) als aus einer solchen Ursache, aus dem Sohn aber (zu sein) als gleichen Wesens (ὁμοουσίου) und gleicher Natur (ὁμοφυοῦς), wie aus jenem, (mit) dem er verknüpft ist unter der Rücksicht des Gleichen-Wesens-Seins, in dem er ruht und begründet ist (ἵδρυται) und nicht-ausgehend seine Wohnung nimmt (ἀνεκφοίτητον τὴν μονὴν ποιεῖται), aus dem Vater ausgehend. Der Geist existiert aus dem Sohn (ὑπάρχει ἐκ τοῦ Υἱοῦ), wie Cyrill gesagt hat, aber nicht wegen seines Zum-Wesen-Machens (οὐσίωσιν), denn dies ist aus dem Vater allein, sondern wegen des Widerstrahlens (ἀπόλαμψιν) und des Erscheinens (φανέρωσιν) des Geistes, der verknüpft ist mit dem Sohn vom Vater her und in ihm bleibt. Er erscheint (ἐκφαίνεται) nämlich durch den Sohn und leuchtet auf (ἐκλάμπει) aus dem Vater hervorgehend. Er existiert aus dem Sohn (ὑπάρχει ἐκ τοῦ Υἱοῦ), aber wenn wir ihn denken als Erschienenen (φανερούμενον), wenn als Gegebenen, Gesandten, Eingegossenen (ἐμφυσώμενον), wenn kommend zur Erneuerung der Schöpfung und wenn er so gegeben den Sohn als Geber hat, und gespendet als Spender, und gesandt als Sendender, von Dingen, die immer beim Heiligen Geist gedacht werden"(26). Gregor spricht dann von allen Gaben des Geistes, von allem, was der Hl.Geist mit Vater und Sohn gemeinsam hat, ausgenommen das Vater-Sein und das Sohn-Sein. Dann fährt er fort: "Sage aber nicht, daß er, weil er — wie man sagt — aus dem Sohn existiert (ὑπάρχει ἐκ τοῦ Υἱοῦ), deshalb auch die Existenz aus dem Sohne hat (τὴν ὕπαρξιν ἐκ τοῦ Υἱοῦ ἔχει): denn die Worte behalten nicht überall dieselbe Bedeutung (δύναμιν)"(27). Gregor beruft sich dann auf eine allgemeine Bemerkung Maximus des Bekenners(28).

2. Im Tomos des Konzils von Blachernä gegen Bekkos aus dem Jahre 1285 führt Gregor unter Num. 3 einen für seine Hypothese grundlegenden Text des hl. Johannes von Damaskus an. Gemeint ist wohl der Satz aus *De Fide Orthodoxa* 12b: "daß der Vater durch den Sohn Hervorbringer des

(22) Περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, PG 142, 269B-300B; 275C-276A. Vgl. ORPHANOS (s. Anm. 3-4), S. 35-36.

(23) Ἔκθεσις τοῦ τόμου τῆς πίστεως κατὰ τοῦ Βέκκου, PG 142, 233A-246B.

(24) In englischer Übersetzung bei PAPADAKIS, S. 155-165.

(25) (Wir verzichten auf den langen umständlichen griechischen Titel.) PG 142, 247A-252C. vgl. CANDAL (s. Anm. 16), S. 11.

(26) PG 142, 275C-D.

(27) Ebenda 275D; 275D-276A.

(28) 276A. PAPADAKIS, S. 90ff.

offenbarenden Geistes ist (ὅτι προβολεὺς ἐστιν τοῦ ἐκφαντορικοῦ πνεύματος ὁ Πατὴρ διὰ τοῦ Υἱοῦ)"(29). Nach Gregor ist damit gemeint die Offenbarung (φανέρωσις) des Geistes durch den Sohn, (des Geistes), der aus dem Vater die Existenz (τὴν ὕπαρξιν) hat. Sagt doch der Damaszener im gleichen Kapitel, daß der Vater in der Trinität allein Ursache (μόνον αἴτιος)(30) ist. Die Gegner jedoch behaupten, daß der Hl.Geist durch den Sohn und aus dem Sohn die Existenz aus dem Vater hat, während es sich bei Johannes von Damaskus nur um ein Aufleuchten (ἔκλαμψις) und eine Offenbarung (φανέρωσις) (des Geistes durch den Sohn) handele(31), Gregor fährt fort: "Durch den Sohn nämlich — dies ist unbestritten — leuchtet der Paraklet ewig auf wie aus der Sonne durch den Strahl das Licht. Es (das Wort des Damaszeners) bedeutet aber auch die Spendung und Gabe und Sendung an uns. Nicht aber (bedeutet es) auch, daß er (der Geist) durch den Sohn und aus dem Sohn existiert (ὑφίσταται) und daß er das Sein (εἶναι) durch ihn und von ihm empfängt; sonst hätte er in der Tat auch den Sohn als Ursache und Prinzip (αἴτιον καὶ ἀρχήν), wie eben auch den Vater, um nicht zu sagen, mehr als den Vater den Sohn. Sagt man doch, daß jenes, aus dem ein jedes Ding die Existenz hat, zum Überfluß (πλουτεῖν) auch als Prinzip (ἀρχή) und Ursache (αἴτιον) des Seins angenommen wird"(32). Wie die anderen Nummern des Tomos, so schließt auch Nr. 4 mit den Worten: "Wer so etwas behauptet, den trennen wir von der rechtgläubigen Gemeinschaft"(33). In diesem Abschnitt beruft sich Gregor für seine Theorie auf den Damaszener, der an der angeführten Stelle ausdrücklich über das "durch den Sohn" handelt(34). Im gleichen Werk des Damaszeners findet sich auch der Vergleich mit Sonne, Strahl und Licht(35).

Aus Nr. 9 desselben Tomos: Die Gegner behaupten, daß, wie bei der Schöpfung der Vater zwar Erstursache (προκαταρκτικὴ αἰτία) ist, aber der Sohn dabei nicht von ihm getrennt werden dürfe, man ihm nicht das Schöpfer- und Ursache-Sein nehmen dürfe, so sei es auch in der Theologie (gemeint ist die Trinitätslehre): "Wenn auch gesagt wird, daß Erstursache (ἀρχικὸν αἴτιον) von Sohn und Geist der Vater, und er durch den Sohn des Gei-

(29) PG 142, 240A. — *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, II, Ἔκδοσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως, *Expositio Fidei*, Besorgt von P. Bonifatius KOTTER O.S.B., Berlin/New York 1973, 12b, 43-44; S. 36.

(30) PG 142, 240A.

(31) Ebenda Nr. 4, PG 142, 240B.

(32) Ebenda 240B-C. Vgl. PAPADAKIS, S. 160.

(33) 240C.

(34) JOHANNES von DAMASKUS, *Expositio Fidei* (s. Anm. 29), 12b, 43-44; S. 36 (nicht wörtlich, aber dem Sinne nach); 12b, 46; 51-52; 55-57 (aus dem Vater..., Geist des Sohnes, nicht wie aus ihm, sondern wie durch ihn aus dem Vater ausgehend; allein ist nämlich ursächlich der Vater); vgl. auch 7,20-21; S. 16-17 (der Hl.Geist ist wesentliche Kraft, aus dem Vater hervorgehend, im Worte ruhend und es offenbarend: ἐκφαντικήν).

(35) *Expositio Fidei*, 8, 288-297; 293-295; S. 30-31.

stes Ursache ist, so würde der Sohn nicht vom Vater beim Ausgang (προόδῳ) des Geistes getrennt werden" (36). "Das aber sagen sie und verknüpfen unsinnig den Sohn mit dem Ursache-Sein des Geistes. Denn nicht, wenn der Sohn Schöpfer der durch ihn gewordenen Dinge ist wie auch der Vater, ist er nunmehr auch des Geistes Ursache, weil Hervorbringer (προβολεύς) des Geistes durch ihn der Vater ist; noch auch hinwiederum, weil Hervorbringer des Geistes durch eben den Sohn der Vater ist, ist er (der Vater) nunmehr auch durch ihn Ursache (αἴτιος) des Geistes. Denn der Ausdruck 'durch den Sohn' bezeichnet hier den Ausgang zur Erscheinung (πρόοδον εἰς ἔκφανσιν) und zum Aufleuchten (ἔκλαμψιν), nicht den zum Sein" (37) Nach Gregor ist der Vater allein und aus sich selber Ursache des Geistes, nicht erst durch den Sohn (38).

3. Im Glaubensbekenntnis vom Jahre 1289 bekräftigt Gregor seine Ansicht: Es geht um die Frage, ob die Formel "durch den Sohn" (ἡ διὰ Υἱοῦ λέξις) den Ausgang (πρόοδον) des aus dem Vater die Existenz habenden Geistes zum ewigen Aufleuchten (εἰς αἴδιον ἔκλαμψιν) bedeutet, nicht aber den Ausgang einfach zum Sein (τὴν εἰς τὸ εἶναι καθαρῶς) (39). Gegen Bekkos für den "δι' Υἱοῦ τὸ πνεῦμα" dasselbe bedeutet wie "ὕπαρξιν δι' Υἱοῦ", schreibt Gregor: "Wir aber denken keineswegs so, sondern wir wissen, daß es bisweilen sein ewiges Erscheinen (ἔκφανσιν) und Aufleuchten (ἔκλαμψιν) und seine Offenbarung (φανέρωσιν) bedeutet vor (40) den Heiligen (παρὰ τοῖς ἁγίοις), bisweilen aber die Spendung und Sendung und Gabe für uns" (41) "Was sagt der Tomos? Bezüglich der Redensart (ῥήσει), daß der Heilige Geist aus dem Vater durch den Sohn ausgeht, daß das 'durch den Sohn' hier weder, wie Bekkos sagt, die Existenz (ὕπαρξιν) des allheiligen Geistes bedeutet — da es dies auch anderwärts nicht bedeutet —, denn es kommt dem Heiligen Geiste von keiner anderen Seite her die Existenz zu, wenn nicht aus dem Vater, woher er auch ausgeht, noch auch bezeichnet es die Spendung und Sendung und Gabe, wenn es auch anderswo dies bedeutet, sondern sein ewiges Erscheinen durch den Sohn (τὴν διὰ τοῦ Υἱοῦ αἴδιον ἔκφανσιν), das zusammengeht und zusammengedacht wird (συντρέχουσαν καὶ συνεπινοούμενον) mit seinem Ausgang (προόδῳ) aus dem Vater zum Sein (εἰς τὸ εἶναι)" (42).

Gregor betont dann den Unterschied seiner Ideen und der des Mar-

(36) PG 142, 242A-B. Vgl. Papadakis, S. 161-162.

(37) PG 142, 242B.

(38) Ebenda. Gregor wendet sich dann gegen jene, die behaupten, daß wie die Jungfrau und Gottesgebärerin Quelle des Lebens genannt wird, so auch der Sohn Quelle des Lebens sei. Er antwortet, daß es sich bei Maria um die Menschwerdung handelt, nicht um die Teilnahme des Sohns am Ausgang des Hl.Geistes: PG 142, 242C-D.

(39) PG 142, 250A.

(40) 250B-C: "vor". Das irrtümlich im Griechischen stehende "πασά" lesen wir als "παρά".

(41) 250B-C.

(42) 250C.

kos (43). Dieser hatte nämlich einen Einwurf gemacht: Entweder besagt das "durch den Sohn", daß der Geist nicht unmittelbar aus dem Vater sei, oder man müsse, um diesen Väterausdruck zu erklären, Zusätze machen (παραγράφεσθαι) (44).

Was folgt (45), ist bei Jugie wörtlich ins Lateinische übersetzt (46). Gregor erwidert: "Wir sagen, daß der Geist unmittelbar existiert aus dem Vater und durch den Sohn (Ἡμεῖς φαμεν καὶ ἀμέσως ὑπάρχειν τὸ Πνεῦμα ἐκ τοῦ Πατρὸς καὶ διὰ τοῦ Υἱοῦ). Wir machen, wie die Widersacher behaupten, weder, wenn wir 'unmittelbar' sagen, das 'durch den Sohn' zunichte, noch auch leugnen wir, wenn wir das 'durch den Sohn' bekennen, das 'unmittelbar'. 'Unmittelbar nämlich behaupten wir (δογματίξομεν)', weil der Geist die Existenz der Hypostase nach (τὴν καθ' ὑπόστασιν ὕπαρξιν), und gänzlich eben das Sein, aus dem Vater hat, und nicht aus dem Sohn, noch auch durch den Sohn. Denn sonst wäre der Sohn unumstritten Ursache (ἂν αἴτιος ὑπῆρχεν) des Geistes, was weder fromm ist noch irgend einer der Heiligen jemals gesagt oder geschrieben hat. 'Durch den Sohn' aber sagen wir, daß der Geist (ist) und daß (dadurch) unser Bekenntnis des 'unmittelbar' nicht verletzt werde, da er, ausgehend (ἐκπορευόμενον) und sich trennend (ἀφιστάμενον) aus dem Vater, aus dem auch der Sohn gezeugt wird, durch eben den Sohn hindurchgeht (προέρχεται) und hervorleuchtet (ἐκλάμπει), wobei er übrigens das vollkommene Sein eben vom Vater hat" (47).

Wie oben (48) folgt auch hier die Erläuterung durch das Beispiel von Sonne, Strahl und Licht: "Auf diese Weise ist, wie man sagt, das Licht durch den Strahl aus der Sonne, wobei es als Quelle (πηγή) und Ursache (αἰτία) des Seins die Sonne als sein natürliches Prinzip (ἀρχὴν φυσικήν) hat, gleichwohl aber hindurchgeht (διϊόν) und hervorgeht (προϊόν) und hervorleuchtet (ἐκλάμπον) durch den Strahl, aus dem dem Licht weder die Existenz (ὕπαρξις) zukommt noch das 'zu Wesen Machen' (οὐσίωσις). Aber es kommt von ihm (49), wie gesagt, es hat ihn aber keineswegs als Prinzip (ἀρχήν) des Seins durch ihn oder aus ihm, sondern (ist) schlechthin (καθαρῶς) und unmittelbar aus der Sonne, aus der der Strahl auch selber ist, durch den eben das Licht beim Hervorgehen erscheint (τὸ φῶς φαίνεται προϊόν)" (50).

2) Papadakis über Gregors Lösungsversuch. Obschon sich die Formel daß der Hl.Geist "durch den Sohn" ausgeht, bei manchen Vätern selten findet — ja, Papadakis behauptet unter Berufung auf Meyendorff, daß Gregor von Nazianz sie nicht ein einziges Mal anführe (51) —, wird sie besonders

(43) 250C-D.

(44) 250D.

(45) 250D-251B.

(46) Jugie (s. Anm. 1), II, S. 364.

(47) PG 142, 250D-251A.

(48) Siehe oben, Anm. 34 und 35.

(49) 251A-B.

(50) Ebenda.

(51) Papadakis, S. 148. J. Meyendorff, *La procession du Saint-Esprit chez les*

vom hl.Johannes von Damaskus betont und darf nicht fallen gelassen werden. Wie Photius sieht auch Gregor im Vater die einzige Ursache (αἰτία), das einzige Prinzip der Person und Existenz des Hl. Geistes. Und doch gibt er zu, daß nicht alle Ausdrücke der Väter auf das exklusive Schema des Photius zurückgeführt werden können. Gregor sucht einen Mittelweg zwischen dem ewigen Ausgang des Hl.Geistes aus dem Vater allein und der zeitlichen Sendung des Geistes durch Vater und Sohn. Nach seiner Meinung liegt zwischen der ewigen innertrinitarischen und der zeitlichen ökonomischen Ebene die innertrinitarische einer ewigen Manifestation oder Illumination des Hl.Geistes durch den Sohn(52).

Nach Papadakis bestand die Stärke Gregors nicht darin, Bekkos zu widerlegen oder den Unionismus zu stützen, sondern darin, daß er bei den Vätern die echte Lösung des Problems fand(53). Papadakis sucht zu zeigen, daß der Lösungsversuch Gregors der Lehre der kappadozischen Väter und überhaupt der orthodoxen byzantinischen Überlieferung entspreche. Er sieht einen der fruchtbarsten und schöpferischsten Aspekte der Lehre Gregors in der Einsicht, daß die Formel "durch den Sohn" die ewige Manifestation oder Illumination des Hl.Geistes durch den Sohn ausdrücke. Die Bedeutung dieser Erklärung liege in der Offenheit dem Filioque gegenüber, insofern dies in der römischen Formel "ab utroque" erscheint(54).

Papadakis schreibt: "Die zeitlose Manifestation des Geistes war, wie das Filioque, eine ewige Tätigkeit (action) und schloß die Teilnahme des Sohnes ein. In der Tat könne man sagen, daß der Heilige Geist als Erleuchtung (illumination), oder Energie, ex Patre Filioque hervorgeht. Es ist wahr, der Sohn und der Geist haben eine einzige Beziehung zum Vater, insofern der eine gezeugt ist und der andere hervorgebracht (projected). Ebenso haben sie gleichfalls untereinander eine Beziehung von Gegenseitigkeit"(55).

Er fügt hinzu: "In Ausdrücken der Kausalität haben wir es zu tun mit der Vorwärtsbewegung des Geistes (the forward movement of the Spirit) — vom Vater — zur Existenz; in Ausdrücken der innertrinitarischen Beziehung des Geistes und des Sohnes handelt es sich um das Vorwärtsschreiten des Geistes (the forward progress of the Spirit) — vom Sohn — zur Manifestation. Die Manifestation ist jedoch nicht ein Ausdruck der Konsubstantialität — der Wesensidentität — zwischen dem Sohn und dem Geist. Denn es wäre dann möglich, eine Manifestation des Geistes vom Vater zu haben, des Sohnes vom Geist und vom Vater, und des Vaters vom Geist und vom Sohn. Es

Pères orientaux, Russie et Chrétienté, 3-4 (1950), S. 170. Und doch findet sich das "durch den Sohn" beim Nazianzener, *Carminum Liber* I, Theologica: PG 37, 632A. Darüber in unserer Studie: *Die Pneumatologie des Symbols von Konstantinopel als abschließende Formulierung der griechischen Theologie* (381-1981), OCP 47 (1981), S. 5-54; *43-44*.

(52) Papadakis, S. 148ff.

(53) S. 148.

(54) Ebenda.

(55) S. 148.

ist im Gegenteil ein Ausdruck einer persönlichen Beziehung, eines unlösbaren Bandes zwischen dem Sohn und dem Geist, wobei der Geist zurückkehrt (is returned) zum Vater durch den Sohn, sobald (once) er durch ihn offenbart worden ist. Die Manifestation kann nicht geleugnet werden. Dies zu tun würde dem Geist eine persönliche und tatsächlich ewige Beziehung absprechen"(56).

Papadakis versucht dann die Vorzüge der von Gregor vorgeschlagenen Lösung darzulegen. Er meint, Gregor habe die Lehre des Photius vom "a Patre solo" dadurch vervollständigt, daß er nicht nur eine ökonomische, sondern auch eine innertrinitarische Dimension des Filioque zugestand. Er spricht vom bemerkenswerten Gleichgewicht der Formel Gregors, der der römischen Formulierung eine orthodoxe Deutung gegeben habe. Gregor dürfe nicht mehr nur im Schatten des Bekkos gesehen werden(57).

Papadakis unterstreicht, daß die Lehre Gregors über das Filioque eine konziliare Billigung gefunden hat, nicht nur auf dem Konzil von Blachernä, sondern auch im nächsten Jahrhundert durch die palamitischen Konzilien. Die palamitische Synthese sieht er vorbereitet(58) durch die Gregors: "Der grundlegende Punkt dieses Gedankens — die Unterscheidung zwischen Wesen und Energie — ist nichts anderes als das 'Arbeitsprinzip' (working piece) der ureigenen Theologie des Palamas. Die formelle Ratifizierung dieser theologischen Antinomie als Dogma der byzantinischen Kirche durch die palamitischen Konzilien von 1341, 1347 und 1351 ist sozusagen zuvor angedeutet worden (foreshadowed) durch die Bestätigung des Tomos auf dem Konzil von 1285"(59).

Für Papadakis ist bezeichnend, daß alle orthodoxen Autoren, die über Palamas geschrieben haben — er nennt Losskij, Krivošein, Papamichael, Meyendorff, Christou —, einig darüber sind, daß Gregor der orthodoxen Überlieferung einen rechtmäßigen Ausdruck gegeben habe(60), während andererseits die westlichen Autoren, die sich mit Gregor und Palamas beschäftigten — Jugie, Cayré, Grumel, Laurent, Candal — beide als revolutionäre Neuerer ansahen(61). Es handelt sich um "ein und dieselbe Überlieferung... an verschiedenen Punkten bei den Orthodoxen, vom Hl.Photius zu Gregor von Cypern und dem Hl.Gregor Palamas"(62). Papadakis meint, die orthodoxe Wissenschaft könne Gründe dafür vorbringen, daß Gregor vorwegnehmend die Gegner des Palamas in der Person des Bekkos widerlegt habe. Wiederholt

(56) S. 149.

(57) Ebenda, S. 149.

(58) Auch Jugie urteilt: "tanquam doctrinae palamiticae praenuntius jure habendus est": *Theologia Dogmatica*, I, (s. Anm. 1), S. 430.

(59) Papadakis, S. 149.

(60) S. 149-150.

(61) S. 150.

(62) Ebenda. Papadakis verweist auf V. Losskij, *The Procession of the Holy Spirit in Orthodox Triadology, The Eastern Churches Quarterly*, Supplementary issue, 7 (1948), S. 51.

sagt er deshalb mit Nachdruck, daß sowohl der Gedanke Gregors wie der des Palamas durch Konzilsbeschlüsse sanktioniert worden sei(63).

Unser Urteil über den trinitarischen Lösungsversuch Gregors.

Die Theorie Gregors drängt sich zusammen in den Behauptungen: 1. daß der Hl.Geist zwar aus dem Sohn existiert (ὑπάρχει), aber nicht aus dem Sohn die Existenz hat (τὴν ὕπαρξιν ἔχει); 2. daß der Hl.Geist aus dem Vater allein die Existenz hat, aber vom Vater durch den Sohn oder aus dem Sohn als erscheinend geoffenbart existiert; 3. daß der Geist unmittelbar aus dem Vater existiert und zugleich mittelbar durch den Sohn erscheint.

Sowohl zur Darstellung Papadakis wie zu der Gregors lassen sich zahlreiche Einwände vorbringen.

Für Papadakis ist das Patriarchat Gregors an Wichtigkeit vergleichbar mit den Patriarchaten des Photius und Cärularius. Er nennt es einen Meilenstein in der spätbyzantinischen Theologie(64). Katholische Autoren übersteigern nach seiner Meinung die Bedeutung des Patriarchen Bekkos, seine Duldsamkeit, theologische Kompetenz, ausnehmende Persönlichkeit und sein Martyrium(65). Sein Bild müsse neu gezeichnet werden(66). Bei Papadakis jedoch senkt sich die Waagschale zu Ungunsten des Bekkos und steigt beträchtlich zu Gunsten des Patriarchen Gregor. Papadakis lobt diesen wegen seiner begrifflichen Klarheit, die früher nicht vorhanden war(67). Dies Urteil klingt paradox. Denn einerseits ist gerade die Grundidee des Zusammengehens vom ewigen Ausgang des Geistes, der Existenz nach aus dem Vater allein, und seines ewigen Ausgangs, der Offenbarung nach durch den Sohn, logisch, vor allem aber metaphysisch unklar und widerspruchsvoll. Papadakis spricht hier euphemistisch von "theologischer Antinomie"(68). Andererseits geben wir zu, daß die Unterscheidung Gregors zwischen ewiger innertrinitarischer Ebene des Ausgangs der Hl.Geistes, ewiger innertrintarischer Ebene einer Offenbarung des Hl.Geistes, und der zeitlichen ökonomischen Ebene der Sendung rein systematisch einen Vorschlag zur Klärung der Frage bedeutet, wobei allerdings die Frage nach der theologischen und metaphysischen Vollziehbarkeit dieser Unterscheidungen offenbleibt.

Der Autor ist sich dessen bewußt, daß er oft keine abschließenden Urteile vorlegen kann(69). Wie die Mehrzahl der Orthodoxen meint auch er, daß der Zusatz des Filioque zum Credo nicht nur unrechtmäßig sei, sondern theo-

(63) Z.B. Papadakis, S. 149; 150. Man muß aber fragen, wie weit diese Beschlüsse für die Gesamtorthodoxie als verpflichtend anerkannt worden sind oder auch heute anerkannt werden.

(64) Papadakis, S. 2; 3-4.

(65) S. 5-6.

(66) S. 6-7.

(67) S. 7.

(68) S. 149.

(69) S. 147.

logisch unannehmbar. Er hält es für die Ursache des Schismas zwischen Ost und West.(70).

Das Urteil des Autors über die Bedeutung der Formel "durch den Sohn" im griechischen patristischen und byzantinischen Gedanken müßte mehrfach modifiziert werden. Tatsächlich findet sie sich bei menchen Vätern recht selten, wie z.B. bei Epiphanius, ja bei Gregor dem Theologen — wie Papadakis selber unter Berufung auf Meyendorff behauptet, — nicht ein einziges Mal, was aber nicht stimmt(71). Bei anderen Vätern, vor allem dem Damaszener, findet sie sich häufig und betont. Man beachte, daß Theodoret sowohl das "aus dem Sohn" wie das "durch den Sohn" zurückweist(72), während sich das "durch den Sohn" auf dem Zweiten Konzil von Nizäa (787) findet(73). Es ist bezeichnend, daß man sich über das "διὰ τοῦ Υἱοῦ" in Byzanz im Jahre 1285 ebensowenig auf Grund der Lehre des Damaszeners einigen konnte wie bei den Unionsverhandlungen zwischen Orthodoxen, Altkatholiken und Anglikanern in Bonn, nachdem die katholische Kirche die Unfehlbarkeit des Papstes in Glaubenssachen verkündet hatte. Der tiefere Grund liegt darin, daß für Johannes von Damaskus, obschon er ein "aus dem Sohn leugnet", das "durch den Sohn" bei ihm nicht nur in der ewigen innertrinitarischen Ebene liegt, sondern auch innerhalb dieser Ebene eine kausale Ausgangsbeziehung zwischen Sohn und Geist bedeutet, also praktisch zum Filioque zurückführt.

Wenn Papadakis von "radikaler Unmittelbarkeit der hypostatischen Attribute oder Eigentümlichkeiten der Dreifaltigkeit" spricht und das Bestehen darauf Gregor zum Lobe anrechnet(74), so setzt er stillschweigend voraus, daß nach der griechischen Patristik das aktive Hervorbringen des Geistes hypostatisches Attribut sei, was sich nicht beweisen läßt. Bezüglich des Heiligen Geistes ist nur die "spiratio passiva", wie später die Lateiner sagen werden, nicht die "spiratio activa" eine persönliche Eigentümlichkeit.

(70) Vgl. über die Ursache der Spaltung unsere Studie: *Das Weltbild des Patriarchen Photios nach seinen Homilien, Kairos,* 15 (1973), S. 101-115; *109-113.* Ebenfalls: *Das Konzil unter Photius vom Jahre 879-880,* in unserer Dissertation, *Maksim Grek als Theologe* (= OCA 167), Rom 1963, S. 69-89. Ferner unsere Rezension von Johan Meijer C.S.R., *A Successful Council of Union,* A Theological Analysis of the Photian Synod of 879-880 (= Analecta Vlatadon 23), Thessaloniki 1975, in OCP, 43 (1977), S. 225-229. Fantinus Vallaresso, zur Zeit des Konzils von Florenz, lateinischer Erzbischof von Kreta, hält für den Trennungsgrund zwischen Ost und West weder das Filioque noch seine Hinzufügung zum *Credo,* sondern den Widerstand gegen den römischen Primat. Darüber in unserer Ausgabe von: *Libellus De ordine Generalium Conciliorum et Unione Florentina,* in *Concilium Florentinum,* Documenta et Scriptores, Series B, Volumen II — Fasciculus II, Rom 1944, S. 17, 3-12; 25, 8ff.; 603ff.

(71) Siehe oben, Anm. 51.

(72) Gegen den 9. Anathematismus Cyrills von Alexandrien: PG 76, 432.

(73) Mansi, 13, 552B. Vgl. Mansi, 12, 1121-1122D.

(74) Papadakis, S. 148.

Papadakis sieht bei Gregor eine Offenheit dem Filioque gegenüber, wie es in der römischen Formel "ab utroque" ausgedrückt ist, weil, wie das Filioque, so auch die "zeitlose Manifestation" des Geistes eine ewige Tätigkeit (action) sei. Man könne nämlich vom Hl.Geist als Illumination oder Energie sagen, daß diese "ex Patre Filioque" hervorgehe(75). In dieser Sicht haben Sohn und Geist je eine einzige Beziehung zum Vater und überdies eine Beziehung untereinander. In der Tat liegt bei Gregor ein Entgegenkommen zur römischen Lehre vor, aber nur in einer sehr unvollkommenen ungenügenden Weise. Mit Recht urteilt Gregor, daß Sohn und Geist auch eine direkte innertrinitarische Beziehung zueinander haben müssen. Doch bleibt dabei geleugnet, daß der Hl.Geist auch seins- und wesensmäßig aus dem Sohn hervorgeht. Und es ergibt sich aus Gregors Theorie, daß in der immanenten Dreifaltigkeit zwar der Vater zum Sohn und zum Geist eine seins- und wesensmäßig ursächliche Beziehung hat, aber die Beziehung vom Sohn zum Geist oder vom Geist zum Sohn nicht seinsmäßig ursächlich ist. Dazu kommt die überraschende These, daß — anders als im Verhältnis Gottes zu den Geschöpfen das, was als göttliche Energie gedacht allen drei Personen gemeinsam ist — hier eine göttliche Energie, nämlich die Illumination, postuliert wird, die nur von zwei göttlichen Personen ausgeht. Papadakis schreibt: "Indeed, the Holy Spirit as illumination, or energy, could be said to proceed *ex Patre Filioque*"(76). Läßt sich eine solche These aus Überlieferung und Schrift beweisen? Und ist die Hypothese einer göttlichen Energie, die nur von zwei göttlichen Personen ausgehen soll, mit den Thesen des im folgenden Jahrhundert kommenden Palamismus vereinbar? Daß Gregor den Palamismus irgendwie vorweggenommen habe, wird von Papadakis und den heutigen Anhängern Gregors — wie übrigens auch von Jugie(77) — angenommen.

Es läßt sich zu dieser Hypothese einer göttlichen Energie, die nur von zwei Personen ausgehen soll, sagen, daß der Hl.Geist als dritte Person dazugenommen werden könnte, insofern er selbst in der Illumination (medial) ausgeht. Eine ähnliche Theorie haben wir bei Maksim Grek gefunden, der die Mitteilung des Hl.Geistes konzipiert als ein eigenmächtiges, selbstgewaltiges Kommen oder Herabsteigen des Geistes im Einverständnis oder Wohlgefallen des Vaters und des Sohnes(78).

Wenn Papadakis von einer Bewegung des Heiligen Geistes spricht, einem zweifachen Vorwärtsschreiten des Hl.Geistes — vom Vater zur Existenz, und vom Sohn zur Manifestation — und dann von einer Rückkehr des Geistes zum Vater durch den Sohn, so bleibt fraglich, ob er sich darin auf Schrift und Tradition der Väter berufen kann.

Gregor von Nazianz spricht in seiner 3. Theologischen Rede (Rede 29,2-3) von einer Bewegung in der Dreifaltigkeit, jedoch recht verschieden. Er will die göttliche Monarchie erklären, meint damit aber nicht die Monarchie des

(75) Ebenda.

(76) S. 148.

(77) Vgl. oben Anm. 58.

(78) *Maksim Grek als Theologe*, (s. Anm. 70), S. 30-33.

Vaters, sondern die aller drei Personen, die dieselbe Natur besitzen, einmütig sind im Entschluß und in der Identität der Bewegung — in der allen drei Personen gemeinsamen Macht, Wirksamkeit oder Tätigkeit — und in der Zustimmung zum Einen (dem Vater) von seiten derer, die aus ihm sind(79). Dann fährt Gregor fort: "Deshalb bewegt sich die Einheit (μονάς) ursprünglich (ἀπ' ἀρχῆς) zur Zweiheit (εἰς δυάδα) und hält bei der Dreiheit ein (μέχρι Τριάδος ἔστη). Und dies ist für uns der Vater, der Sohn und der Heilige Geist: einerseits der Erzeuger (γεννήτωρ) und Hervorbringer (προβολεύς) — ich verstehe das jedoch unversehrt, unzeitlich und unkörperlich —, von den beiden anderen aber das eine Erzeugtes (γέννημα), das andere Hervorgebrachtes (πρόβλημα); oder ich weiß nicht, wie man dieses nennen könnte, wenn man ganz von den sichtbaren Dingen absieht"(80).

Im Lösungsversuch Gregors bleiben grundlegende Schwierigkeiten: 1. die Unterscheidung zwischen den Ausdrücken "die Existenz haben" und "existieren".; 2. das Zusammengehen und Zusammendenken zweier ewiger Ordnungen, der Kausalität und der Offenbarung; 3. die Behauptung, daß der Geist unmittelbar aus dem Vater existiert und zugleich durch den Sohn manifestiert ist; 4. die Hypothese nicht ganzheitlicher, akzidenteller Beziehungen in der immanenten Trinität; 5. die Frage nach dem Wem der postulierten innergöttlichen Offenbarung; 6. dazu kommt bei Papadakis die Annahme einer Kreisbewegung in der immanenten Trinität.

Unser Urteil mehr im einzelnen: Will man sich nicht mit puren Worten begnügen, so sieht man nicht, worin der Unterschied zwischen Formeln wie "die Existenz haben" und "existieren" des Geistes aus dem Sohn oder durch den Sohn bestehen soll. Auch in der postulierten innertrinitarischen Ebene des Aufleuchtens oder einer Offenbarung bezeichnen die Worte "aus" oder "durch", ein Woher oder etwas Kausales, selbst wenn ein bestimmtes Zeitwort ausgelassen oder nur vorausgesetzt wird. Im ewigen rein geistigen Gott kann dies nichts Örtliches oder Zeitliches bedeuten. Das von Gregor angeführte Beispiel von Sonne, Strahl und Licht hilft nur dem Anschein nach. Denn erstens ist ein aus der materiellen Welt entlehntes Beispiel auf das übergeistige Geheimnis der Dreifaltigkeit sehr fragwürdig(81) und zweitens läßt sich gerade die von Gregor gegebene Erklärung bestreiten, daß der Strahl das Licht nicht verursache. Man muß doch wohl sagen — nach alter und neuer Physik, daß Sonne und Strahl zusammen das Licht verursa-

(79) PG 36,73-104; *76B.* darüber in unserer Studie: *S. Bulgakovs "Utěšitel'" und Gregor der Theologe über den Ausgang des Heiligen Geistes*, OCP 39 (1973), S. 162-190; *174-175.*

(80) PG 36, 76B.

(81) Gregor von Nazianz bringt in seiner 31. Rede, Theologische Rede Nr. 5, Nr. 31-33, (PG 36, 169A-172B) den Vergleich der Dreifaltigkeit mit Sonne, Strahl und Licht (PG 36, 169B-C), um aber gleich seine Bedenken vorzubringen, ähnlich wie in der gleichen Rede, wo er, um die Einheit des Wesens und die Dreiheit der Personen in Gott zu veranschaulichen, von drei Sonnen gesprochen hatte (PG 36, 149A). Im Artikel über Bulgakovs Trinitätslehre (s. Anm. 79), S. 169-174.

chen, daß sie Ursache des Lichtes sind, ebenso wie Vater und Sohn Ursache des Geistes (sind).

In der Tat sehen katholische Theologen wie Jugie und Candal in der Konzeption Gregors im Grunde einen Widerspruch (82). Das Verhältnis des Vaters zum Sohn wie zum Geist in der innertrinitarischen Ebene sieht Gregor einerseits ganzheitlich: der Vater teilt dem Sohn und dem Geist seine ganze Subsistenz/Substanz und Existenz mit. Diese Mitteilung ist ursächlich. Der Vater ist die Ursache der göttlichen Person des Sohnes wie des Geistes. Andrerseits sieht Gregor in der innertrinitarischen Ebene ein Abhängigkeitsverhältnis, das nicht der Existenz, nicht kausal sein soll und nicht ganzheitlich ist, beschränkt durch ein Aufleuchten, eine Manifestation, unter Ausschluß einer Übertragung der Existenz, des Daseins, vom Vater durch den Sohn oder aus dem Sohn. Der Hl.Geist hängt unter dieser Rücksicht vom Vater und vom Sohn nicht in seiner Existenz ab, sondern nur in seinem Erscheinen, seinem Aufleuchten oder seiner Manifestation. Anders ausgedrückt: In der von Gregor postulierten ewigen innertrinitarischen Offenbarungs — Ebene wird nicht die ganze Substanz, oder nicht die ganze Substanz zusammen mit dem göttlichen Aufleuchten vom Vater und vom Sohn dem Hl.Geist mitgeteilt, sondern nur das göttliche Aufleuchten, Erscheinen oder Offenbaren. Während nach katholischer Auffassung zwischen Vater und Sohn, Vater und Geist, Sohn und Geist ein ganzheitliches existentielles Kausalverhältnis besteht, fehlt ein solches nach Gregor nur zwischen Sohn und Geist. Und dies Verhältnis, trinitarisch betrachtet, zwischen Vater und Sohn einerseits und Geist andererseits ist — wie gesagt — nach Gregor nicht substantiell-existentialistisch-ganzheitlich, sondern nur beschränkt auf ein Aufleuchten, auf eine Rücksicht; es nimmt sich aus wie ein akzidenteller begrenzter Aspekt. Ist aber eine solche Unterscheidung im absolut einfachen Gott möglich? Liegt hier nicht eine Übertragung aus der materiellen Welt in die des reinen Geistes vor?

Meyendorff sucht den Unterschied zwischen "ὕπαρξιν ἔχειν" und "ὑπάρχειν" mit der annähernden Unterscheidung zwischen der Idee von "cause" und "raison d'être" im Französischen zu erklären, sagt dabei aber nicht, welcher von beiden dem einen oder anderen griechischen Ausdruck entsprechen soll (83). Übrigens hilft eine solche Unterscheidung zwischen "Ursache" und "Seinsgrund" wenig, da bei innertrinitarischen Abhängigkeitsverhältnissen Ursache und Seinsgrund zusammenfallen, weil innertrinitarische Beziehungen wegen der absoluten Einfachheit und Gottesfülle stets die ganze Gotteswirklichkeit einschließen.

(82) Jugie schreibt: "Haec subtilis distinctio inter *existentiam habere* et *existere* est prorsus inintelligibilis": JUGIE I (s. Anm. 1), S. 429; und JUGIE II (s. Anm. 1), S. 364-365. CANDAL spricht von "una vera logomachia, inintelligibile giuoco di sole parole": *Divinitas* (s. Anm. 15), S. 338-339; OCP, 31 (1965) (s. Anm. 16), S. 10-13.

(83) J. MEYENDORFF, *La procession du Saint Esprit chez les Pères Orientaux, Russie et Chrétienté* 3-4 (1949-1950), S. 158-178; *177-178.*

Besonders schwer wiegt also der Umstand, daß Gregor in der Dreifaltigkeit Beziehungen zwischen den Personen annimmt, die nicht ganzheitlich sind, nicht die ganze Existenz der Personen umgreifen. Eigenartigerweise steht eine solche Konzeption im Gegensatz zu einer Erwägung des hl.Basilius, die dieser gegen Eunomius angestellt hat. Er schreibt: "Angenommen aber" — im Zusammenhang bekräftigt er, daß wir (natürlicherweise) die Natur oder das Wesen Gottes nicht erkennen können —, "daß, weil die göttliche Natur einfach ist und nicht zusammengesetzt, das Wesen mit der Kraft zusammengeht (σύνδρομον τίθεται), und daß man wegen der Gott innewohnenden Güte sagt, daß die ganze Kraft des Vaters zur Zeugung des Sohnes bewegt werde, und hinwieder die ganze (Kraft) des Eingeborenen zur Hypostase des Heiligen Geistes, so daß man aus der des Geistes die Kraft des Eingeborenen sieht, zugleich aber auch das Wesen, und hinwieder aus der des Eingeborenen die Kraft und das Wesen des Vaters sieht, dann seht zu, was sich daraus ergibt! Die Beweise, aus denen er die Ungleichheit (τὸ ἀνόμοιον) des Wesens nachweisen wollte, zeigten, daß er die Gleichheit (τὴν ὁμοιότητα) aufstellte. Wenn nämlich die Kraft nichts gemein hat mit dem Wesen, wie wurde er (der Mensch) dann aus den Geschöpfen, die eben Wirkungen der Kraft sind, zu ihrer Erfassung hingeführt? Wenn aber Wesen und Kraft dasselbe sind, dann wird, was die Kraft charakterisiert, durchaus auch Merkmal des Wesens sein. So führen die Geschöpfe, wie du (Eunomius) sagst, nicht zur Ungleichheit des Wesens, sondern genau zur Gleichheit" (84).

Daß in der Unterscheidung Gregors eine Übertragung aus einer anderen Ordnung — der ökonomischen in die innertrinitarische — vorliegt, findet eine Bestätigung, wenn wir uns die im Anschluß an Meyendorff von Candal mit Nachdruck gestellte Frage beantworten wollen: "Wem wird in der Ewigkeit diese Manifestation oder Offenbarung vor der Erschaffung der Welt gemacht?" (85). Wer kann diese Manifestation in Empfang nehmen? Darauf antwortet Meyendorff: "Weder die alten griechischen Väter noch Gregor von Cypern geben eine Antwort auf diese Frage. Man muß sie bei einem anderen byzantinischen Theologen suchen, der kein anderer ist als der Erzbischof von Thessaloniki, der Heilige Gregor Palamas" (86). Dann führt Meyendorff einen Text des Gregorios Palamas an, in dem zwar von Liebe und Freude im innertrinitarischen Leben die Rede ist, nicht aber ausdrücklich von Manifestation oder Illumination (87). In diesem Text wird gesagt, daß der Geist die Liebe des Vaters zum Sohn und des Sohnes zum Vater ist, "aber insofern sie zusammen aus dem Vater hervorgehen und insofern diese Liebe auf Ihm konsubstantial ruht... So ist der Geist die ewige Freude des Vaters und des Sohnes, wo sie sich zusammen gefallen/aneinander Wohlgefallen haben. Diese

(84) BASILIUS, *Adversus Eunomium*, II, 32: PG 29, 648B; *Contre Eunome* II, (SC 305) Paris 1983, S. 134-135.

(85) CANDAL, OCP (s. Anm. 82), S. 17.

(86) MEYENDORFF, *Russie et Chrétienté* (s. Anm. 83), S. 177-178.

(87) Meyendorff verweist auf PALAMAS, *Capita Physica*, 37, PG 150, 1144-1145.

Freude wird durch Beide jenen gesandt, die dessen würdig sind..., aber geht vom Vater allein zur Existenz aus" (88).

Nun stimmt es allerdings nicht — wie Meyendorff und Candal behaupten —, daß sich bei Gregor keine Antwort auf die Frage nach dem Wem findet. In seinem Glaubensbekenntnis unterscheidet er bei der Erklärung des "durch den Sohn" genau seine zwei Ebenen, erstens eines ewigen Erscheinens, Aufleuchtens oder einer ewigen Manifestation/Offenbarung, zweitens einer ökonomischen Spendung, Sendung oder Gabe, und setzt zur erstgenannten hinzu: "(Offenbarung) vor den Heiligen" (89). Auch Palamas spricht im eben angeführten Text, den Candal ausgiebiger zitiert, ausdrücklich nur von einer Offenbarung an jene, die würdig sind, d.h. an Menschen. So ist also die ewige innertrinitarische Ebene der Manifestation doch auch wieder ökonomisch; und der für Gregor charakteristische Unterschied der beiden Ebenen wird von Gregor selbst an der angeführten Stelle verwischt, wie auch von Meyendorff in seiner Auslegung eines Palamastextes, den er für prophetisch hält.

Der Grund für einen solchen Rückfall aus der ewigen innertrinitarischen in die ökonomische Ebene scheint mir darin zu liegen, daß zwischen der ewigen innertrinitarischen Ebene der ursächlichen Ausgänge und der ökonomischen Ebene der Sendung in die Zeit eine dritte Ebene nicht existiert und für den theologischen Gedanken unvollziehbar bleibt.

Vom katholischen Standpunkt aus erscheint der Versuch Gregors nur als ein weiterer Versuch, auf Grund der Daten von Schrift und Überlieferung weitgehend Zugeständnisse zu machen, nur nicht im wesentlichen Punkte der existentiell-kausalen Abhängigkeit des Heiligen Geistes vom Sohn, im Kernpunkt der Filioque-Lehre. Bevor Gregor seine originelle Hypothese vorlegte, hat er verschiedene andere vergebliche Versuche gemacht, am eigentlichen Filioque vorbeizukommen. Es gab damals mehrere solcher Versuche (90).

(3) Tiefgehende Unterschiede zwischen Ost und West? Besteht ein tiefgreifender Unterschied zwischen Ost und West, das Gottes- und Dreifaltigkeitsproblem zu sehen? Zuerst soll Papadakis zu Worte kommen, dann nehmen wir Stellung zu seinen Thesen.

1) Den Unterschied zwischen Ost und West in der Lehre über das Filioque führt Papadakis mit Nachdruck zurück auf einen tiefgehenden Unterschied in der Art Theologie zu treiben. Über den verschiedenen Zugang zu Gott bei Augustinus und den griechischen Vätern schreibt er: "Der Brennpunkt des Konzils von 1285 war ausschließlich trinitarisch und handelte über zwei Hauptzugänge zur Trinität — den Augustinischen und den kappadozischen —, die sich im Verlauf des Mittelalters in Ost und West herausgebildet hatten. Es genüge darauf hinzuweisen, daß die Byzantiner verpflichtet waren, ihren eigenen biblischen und kappadozischen Zugang zur Trinität zu verteidigen, herausgefordert im Gefolge (des Konzils) von Lyon durch die Lehre vom ewigen persönlichen Ausgang des Heiligen Geistes vom Vater und vom Sohn

(88) MEYENDORFF, a.a.O., S. 178.
(89) Siehe oben Anm. 40.
(90) JUGIE, II, S. 353ff.

als aus einem einzigen Prinzip" (91). Dann zitiert Papadakis Meyendorff: "Der Osten weigerte sich, Gottes Sein zu identifizieren mit dem Begriff eines 'einfachen Wesens' (simple essence), während der Westen diese Identifikation auf der Grundlage von griechischen philosophischen Voraussetzungen zuließ" (92). Papadakis bekräftigt mit J. Pelikan: "Sicherlich enthielten die beiden Wege nicht nur, was man 'theologische Methode' nennen kann, sondern auch grundlegende Unterschiede in der Lehre von Gott selbst" (93).

Nach östlicher Überlieferung ist die persönliche Offenbarung Gottes in der Schrift Ausgangspunkt für jede dreifaltige Theologie, für die der Kappadozier wie die byzantinische. "Gott kann weder reduziert werden auf die Einheit noch auf das eine gemeinsame Wesen philosophischer Spekulation" (94).

"Im Gegensatz dazu beobachtet man im Westen eine sehr verschiedene Entwicklungslinie" (95): "Statt mit den drei Hypostasen zu beginnen — der persönlichen Verschiedenheit in Gott — und dann zur Betrachtung des einen Wesens überzugehen, betrachtet der Westen zuerst das eine Wesen und gelangt dann zu den drei Hypostasen. Die lateinische Theologie ist sodann geneigt, zuerst die Natur zu betrachten und dann zum Handelnden überzugehen. Wenn die Kappadozier Gott erfuhren als drei Personen, bevor sie ihm als dem einen Gott begegneten, erfuhren ihn die Lateiner als einen Gott, bevor sie ihm als drei Personen begegneten. Dies ist tatsächlich der Zugang des Augustinus, dessen De Trinitate, geschrieben 414, hernach weithin von fast jedem lateinischen Schriftsteller im Westen angenommen wurde" (96). Das war so bei den Karolinischen Theologen und dann später bei Anselm, Petrus Lombardus und dem Aquinaten. Die Terminologie des Augustinus liegt wahrscheinlich der Definition des Konzils von Lyon zugrunde (97).

Bezeichnenderweise fährt Papadakis fort: "Sicherlich waren beide Wege legitim, insofern beide sich enthielten, irgend eine Priorität, sei es dem einen Wesen, sei es den drei Personen zuzuschreiben" (98). Das eine oder andere wäre die Leugnung der dreifaltigen personalistischen Erfahrung als letzter Offenbarung der Natur Gottes (99).

Papadakis sucht seine Theorie vom radikalen Gegensatz zwischen östlicher und westlicher Trinitätslehre auf der Lehre der Kappadozier zu begründen. Ein wesentliches Element ist darin ihre Theorie von den Beziehungen der drei Personen untereinander und vom Prinzip der Kausalität, das dies mit einschließt. "Es ist der Schlüssel zum Verständnis der Tatsache, daß die

(91) PAPADAKIS, s. 63.
(92) Ebenda. J. MEYENDORFF, *Byzantine Theology*, New York 1979, S. 188.
(93) PAPADAKIS, S. 63. J. PELIKAN, *The Spirit of Eastern Christendom*, Chicago 1971-1974, S. 193.
(94) PAPADAKIS, S. 64.
(95) Ebenda.
(96) S. 64.
(97) Ebenda.
(98) S. 64.
(99) Ebenda.

byzantinische Theologie in der Folge die Klausel des Filioque zurückgewiesen hat"(100). "Die Lehre der Kappadozier hält daran fest, daß der *Ursprung* der Personen in der Gottheit nicht das gemeinsame Wesen ist, sondern die Hypostase des Vaters, die einzige Ursache und (das einzige) Prinzip der Einheit beider, des Sohnes und des Geistes"(101). Hier erwähnt Papadakis einen berühmten Text Gregors von Nyssa (Ad Ablabium), über den auch in Blachernä disputiert wurde. Papadakis sieht in ihm verhüllt einen gefährlichen Subordinatianismus, weil Gregor von Nyssa sagt, daß in Gott von denen (Sohn und Geist), die aus einer Ursache sind, der eine unmittelbar aus dem ersten kommt und der andere durch das, was unmittelbar aus dem Ersten stammt(102).

"Im Vergleich (hiermit) zuerkennt der Westen die kausale Abhängigkeit des Sohnes und des Geistes vom Vater dem einen gemeinsamen Wesen zu. Der Brennpunkt liegt nicht mehr in der Hypostase des Vaters, als ἄναρχος ἀρχή, (als) der Ursprung der Personen in der Trinität, sondern im gemeinsamen Wesen; das Ergebnis ist, daß die Personen innerhalb dieses einen Wesens in Ausdrücken ihrer gegenseitigen Beziehungen definiert werden. Wenn wir also von Gott sprechen, so geschieht das in Bezug auf sein Wesen, aber wenn wir von Vater, Sohn und Heiligem Geist sprechen (entweder vom Akt des Zeugens oder des Sendens), sprechen wir 'relativ' von seinen Beziehungen. Insbesondere ist es ein Verschieben des Nachdrucks (für den Augustinus verantwortlich ist) hin zu einer philosophisch begriffenen Einheit und einem Wesen Gottes, wobei die drei Personen ihre Unterschiedenheit verloren haben, dadurch daß sie in bloße Beziehungen verwandelt werden. In dieser Perspektive hat nicht nur das Wesen eine logische Priorität der Person des Vaters gegenüber angenommen, sondern der trinitarische Begriff Gottes (in dem der Vater — entsprechend seiner Hypostase — das Prinzip der Einheit und die einzige Ursache von Sohn und Geist ist) wird 'bedeutungslos und unverständlich'(103). Der persönliche Offenbarungsgott ist ein philosophisch unpersönliches Wesen geworden"(104).

Papadakis fährt fort und bekräftigt, was er gesagt hat: "Es ist natürlich nicht schwer einzusehen, wie dieser Nachdruck direkt zum Filioque führt. Denn die schöpferische Rolle in der Gottheit wird notgedrungen dem einen vom Vater und Sohn partizipierten Wesen, nicht aber der Hypostase des Vaters zuerkannt. Als solcher sagt man, wird der Heilige Geist von beiden, dem Vater und dem Sohn, verursacht. Die feste Opposition gegen diese Lehre

(100) S. 64.

(101) S. 64.

(102) S. 64-65. Es geht um den Text: *Quod non sunt tres dii, Ad Ablabium*: PG 45, 133. Darüber in unserer Studie: *Die Pneumatologie des Symbols von Konstantinopel*, OCP, 47 (1981) (s. Anm. 51), S. 50-51.

(103) Eine Anspielung auf T. R. MARTLAND, *A Study of Cappadocian and Augustinian Trinitarian Methodology, Anglican Theological Review*, 47 (1965), S. 252-263; *257*.

(104) PAPADAKIS, S. 65.

durch die byzantinische Kirche ist durchaus verständlich. Denn 'entweder ist man gezwungen die Einheit zu zerstören, dadurch daß man zwei Prinzipien der Gottheit anerkennt, oder aber man muß die Einheit ursprünglich (primarily) auf die gemeinsame Natur gründen, die so die Personen verdunkelt (overshadows) und sie in Beziehungen verwandelt innerhalb der Einheit des Wesens'(105). Der Unterschied zwischen dieser essentialistischen Perspektive, einerseits, und der personalistischen Orientation, andererseits, ist evident. Es genügt darauf hinzuweisen, daß dies den Ausgangspunkt der Debatte von 1285 bildete"(106).

2) Daß zwischen Ost und West bedeutende Unterschiede in der Theologie vorhanden sind, läßt sich nicht leugnen. (Man denke nur an das Werk von G. PODSKALSKY, *Theologie und Philosophie in Byzanz*(107), das von Papadakis nicht angeführt wird.) Ebensowenig leugnen wir, daß in der Art sich mit dem Gottesproblem zu beschäftigen, Unterschiede zwischen den Kappadoziern und Augustinus bestehen. Es fragt sich nur, worin sie bestehen, ob sie wesentlich sind und ob sie von Papadakis sachlich richtig angegeben werden. Unter Berufung auf Meyendorff(108) bestimmt Papadakis den Unterschied dadurch, daß der Osten im Gegensatz zum Westen Gottes Sein nicht mit dem Begriff eines "einfachen Wesens" identifizierte. Unklar ist hier zweierlei: Was soll eine Identifikation von Gottes Sein (ontologische Ordnung) mit einem Begriff (logische Ordnung) bedeuten? Und warum setzt Papadakis nach Meyendorff "einfaches Wesen" in Anführungszeichen? In Wirklichkeit identifiziert der christliche Westen gar nicht Gottes Sein mit einem abstrakten Begriff, dem eines einfachen Wesens. Wohl aber betont der Westen, daß Gott einfach, absolut einfach *ist*; und hierin stimmt der Westen mit dem Osten durchaus überein. Auch für Palamas ist Gott einfach, der Einfachste, ja "die Einfachheit"(109). Es fragt sich nur, ob mit dieser absoluten Einfachheit Gottes — außer den aus der Offenbarung bekannten Relationen von Vater, Sohn und Geist — reale Unterschiede im Sinne der palamitischen Energien oder der Manifestation Gregors vereinbar sind. In der Behauptung der beiden Autoren, daß der Westen eine Identifikation auf Grund griechischer philosophischer Voraussetzungen zuließ, liegt aber auch etwas Wahres. Eine solche griechische philosophische Voraussetzung ist u.a. die, daß der Satz vom Wider-

(105) Ein Zitat aus V. LOSSKIJ, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, London 1947, S. 58.

(106) PAPADAKIS, S. 65.

(107) Mit dem Untertitel: Der Streit um die theologische Methodik in der spätbyzantinischen Geistesgeschichte (14./15.Jh), seine systematischen Grundlagen und seine historische Entwicklung, München 1977. Von uns besprochen in OCP, 44 (1978), S. 197-203.

(108) Siehe oben, Anm. 92. PAPADAKIS, S. 63.

(109) Gregorius PALAMAS, *Griechische Gesamtausgabe, Syngrammata*, Band II, Thessaloniki 1966, S. 215,10-11; 216,6-10, 27-29ff. Darüber in unserer Studie: *Grundfragen des theologischen Palamismus, Ostkirchliche Studien*, 24 (1975), S. 105-135; 113-114.

spruch als in Gott der ewigen Wahrheit begründet gilt und daß ich — wenn ich mir selbst nicht widersprechen will, — nicht auf der einen Seite behaupten kann, daß Gott absolut einfach ist, und auf der anderen Seite reale Unterschiede annehmen. Deshalb können in Gott, wenn er der Offenbarung entsprechend dem Wesen nach oder wesentlich absolut einfach ist und den Personen nach dreifach, die Unterschiede der Personen nicht absolut, sondern nur relativ sein. Ein anderes Beispiel ist das oben genannte: Wenn Gott die absolut vollkommene Substanz, das absolut vollkommene einfache Wesen ist, dann läßt sich ein realer Unterschied zwischen dem substantiellen Subsistieren und einem akzidentellen Aufleuchten oder Erscheinen schwer oder überhaupt nicht verstehen. Ein solches Aufleuchten oder Sich-Offenbaren wird tatsächlich von Gregor wie ein gesonderter, begrenzter Aspekt der absoluten göttlichen Seinsfülle konzipiert.

Wir geben Papadakis Recht, wenn er(110) von zwei Wegen theologischer Methode und sachlicher theologischer Lehre spricht. Doch bestreiten wir energisch, daß der eine Weg östlich und der andere Weg westlich ist. Es läßt sich zeigen, daß der von Papadakis als westlich charakterisierte Weg auch von Vertretern des Ostens gegangen wurde und wird, daß es, angefangen mit der griechischen Patristik durch die Jahrhunderte bis heute eine Konvergenzlinie hin zur angeblich westlichen katholischen Auffassung gibt, daneben aber auch eine Konvergenzlinie zur palamitischen Konzeption, wie wir an anderer Stelle gezeigt haben(111).

Papadakis versucht dann noch mehr im einzelnen die zwischen Ost und West vermeintlich oder wirklich bestehenden Unterschiede zu beleuchten.

Wenn er feststellt, daß nach östlicher Überlieferung die persönliche Offenbarung Gottes in der Schrift(112) Ausgangspunkt für jede östliche dreifaltige Theologie ist, für die kappadozische wie für die byzantinische, dann vergißt er allerdings hinzuzufügen, daß dies auch für die ganze westliche katholische Theologie gilt. Von dieser zeichnet er aber im Zusammenhang eine Karikatur, wenn er mit einer Spitze gegen sie bemerkt, daß Gott niemals reduziert werden kann auf die Einheit noch auf die einzelne gemeinsame Wesenheit philosophischer Spekulation. Im folgenden paraphrasiert dann Papadakis das theologiegeschichtlich nicht genügend differenzierte Schema von de Régnon, demzufolge man im Osten von der persönlichen Verschiedenheit in Gott ausgeht, im Westen aber von der Einheit des Wesens. Am Alten Testament konnte die Theologie nicht von der noch nicht klar geoffenbarten Trinität ausgehen. Der Mensch gewordene Sohn Gottes setzte in seiner Predigt zunächst den jüdischen Monotheismus voraus, ging von ihm aus, bevor er das Geheimnis der Dreifaltigkeit offenbarte. Eine christliche Theologie, die Ungläubige zum Gottesglauben führen will, wird zuerst zu erweisen (ich sage nicht mathematisch zu beweisen) suchen, daß Gott als einer existiert, bevor sie von der Dreifaltigkeit spricht und von ihr ausgeht (vgl. Röm. 1; Apg. 17, 22ff.).

(110) PAPADAKIS, S. 63-64.

(111) *Zur Gotteserkenntnis in der griechischen Patristik, Gregorianum*, 63 (1982), S. 525-558; *Grundfragen des theologischen Palamismus* (s. Anm. 109), S. 130-131.

(112) PAPADAKIS, S. 64.

Wenn man im Westen tatsächlich in der theologischen Darlegung weithin und überwiegend mit der Einheit des Wesens Gottes beginnt, so darf nicht vergessen werden, daß dabei Gottes Einheit wie Dreifaltigkeit als geoffenbarte Wahrheit zugrundeliegt und daß kein katholischer Theologe in dem Sinne von der Betrachtung des einen Wesens zu den drei Hypostasen gelangt, daß er aus dem einen Wesen die drei Personen ableitet. Papadakis legt eine solche Deutung der Methode katholischer Theologen nahe. Stimmt es sodann, daß die lateinische Theologie geneigt ist, zuerst in Gott die — wie Papadakis meint unpersönliche — Natur zu betrachten und dann zum Handelnden, d.h. zu den Personen überzugehen? Zwischen Natur oder Wesen und Personen unterscheiden ist aber nicht dasselbe wie in Gott die Natur von den Personen trennen. Alle wahrhaft katholischen Trinitätstheologen betrachten stets Natur oder Wesen in Gott mit den Personen zusammen.

Papadakis dehnt, was er über den Unterschied zwischen östlicher und westlicher Theologie darlegt, auch auf die Gotteserfahrung aus. Ist aber Theologie desselbe wie Gotteserfahrung, wie heutzutage manche Theologen in Ost und West behaupten, z.B. der sehr einflußreiche V. Losskij(113)? Die Behauptung des Autors, daß man im Osten zuerst den dreifaltigen Gott erfährt, ihm begegnet, im Westen aber zuerst den einen Gott erlebt, ist eine bedauerliche Verallgemeinerung und Übertreibung, die absieht von der großen Vielfalt in der katholischen Kirche Theologie zu treiben und sich in Theologie, Aszese un Mystik Gott zu nahen. Man darf umgekehrt fragen, ob wirklich im Osten stets die trinitarische Begegnung mit Gott am Anfang steht. Erlebt der östliche Mönch oder Christ, der immer wieder das Jesusgebet verrichtet, Gott als den Dreifaltigen?

Bezüglich des hl.Augustinus, den Papadakis dafür verantwortlich macht, daß man im Westen in der Folge durch die Jahrhunderte Gott zuerst als den Einen, nicht als den Dreifaltigen sieht und erlebt, ergibt sich nun die Notwendigkeit, eine Frage zu beantworten: Warum hat Augustinus seinem Haupt- und Meisterwerk nicht den Namen "De Deo Uno" gegeben, sondern "De Deo Trino"? Zeigt nicht dieser eine Umstand schon, daß für den Theologen Augustinus die Dreifaltigkeit am Anfang, im Mittelpunkt und am Ende steht?

Papadakis selbst hat gemerkt, daß er übertreibt, und betont nun, daß beide Wege, — der von der Trinität und der vom einen Wesen ausgehende — legitim seien, sofern sie keinem Wege die Priorität zuschreiben. Hier stimmen wir mit Papadakis vollkommen überein: Man kann und darf in einer christlichen Theologie den einen oder anderen Weg gehen, oder besser beide Wege, die dann zusammenführen. Seine zusätzliche Bemerkung jedoch erscheint mir fragwürdig: daß die dreifaltige personalistische Erfahrung letzte Offenbarung der Natur Gottes sei. Ich muß und kann die Offenbarung der Dreifaltigkeit im dunklen Glauben auch ohne erlebnismäßige Erfahrung oder mystisches Erlebnis annehmen.

In ähnlicher Weise einseitig ist die auf V. Losskij zurückgehende Gegen-

(113) Besonders in seiner Mystischen Theologie. Siehe Anm. 105.

überstellung von östlicher personalistischer Orientierung und westlicher essentialistischer Perspektive. Notwendig ist eine Verbindung beider.

Vollkommen unbewiesen ist sodann die Behauptung des Autors, daß ein radikaler Unterschied im Urteil über die Kausalität in der Trinität zwischen den Kappadoziern und den westlichen Theologen bestehe und daß ein solcher vermeintlicher Unterschied die Annahme des Filioque unmöglich gemacht habe. Daß die Kappadozier dem Filioque gegenüber offen sind, obschon sie es nicht mit denselben Worten lehren, habe ich an anderer Stelle gezeigt(114). Um seine These von einem radikalen Unterschied zu beweisen, schiebt Papadakis den katholischen Theologen — im Unterschied zu den Orthodoxen — die Lehre unter, daß der Ursprung der Personen in der Gottheit das gemeinsame Wesen (the common essence) sei(115): "Die in Frage stehende Lehre besteht darauf, daß der *Ursprung* der Personen innerhalb der Gottheit nicht das gemeinsame Wesen ist, sondern die Hypostase des Vaters"(116). Papadakis übersieht, daß auch die katholische Theologie das Axiom kennt: "Actiones sunt suppositorum" ("Handlungen gehören den Trägern der Handlungen"). Mit anderen Worten, in Anwendung auf das Filioque gilt: Ursache des Heiligen Geistes sind die Personen des Vaters und des Sohnes, aber nicht insofern sie verschieden sind, sondern insofern sie eins, nicht einer sind.

Es ist bezeichnend, daß Papadakis hier einen Text Gregors von Nyssa kritisiert, weil er darin verhüllt einen gefährlichen Subordinatianismus sieht. Sagt doch Gregor, daß in Gott von denen (Sohn und Geist), die aus einer Ursache sind, der eine unmittelbar aus dem ersten stammt(117). Der Text ist einer von jenen, an denen klar wird, daß die Kappadozier das Filioque gar nicht leugnen, sondern sich ihm gegenüber offen verhalten(118).

Die folgenden Ausführungen bei Papadakis sind geeignet, die Tatsache zu verdunkeln, daß in der westlichen katholischen Trinitätslehre, genau wie in der östlichen, der Vater als Person die allererste und gemeinsame Ursache der beiden anderen Personen ist und bleibt, μόνος αἴτιος, einzige unverursachte Ursache (ἄναρχος ἀρχή), schlechthin Erstursache.

In einem logisch nicht folgerichtigen Kettenschluß sucht Papadakis seine Ablehnung des Filioque zu begründen. Stufenweise absteigend stellt er seine Urteile über die katholische Lehre zusammen, um zu seinem vernichtenden negativen Schluß zu kommen: "Der persönliche Offenbarungsgott ist ein philosophisch unpersönliches Wesen geworden"(119). Und wie beweist er dies? durch die halbwahre Behauptung, daß der Westen die kausale Abhängigkeit des Sohnes und Geistes vom Vater dem einen gemeinsamen Wesen zuschreibe; daß dadurch der Brennpunkt (der trinitarischen Betrachtung) nicht mehr in der Person des Vaters liege, sondern im gemeinsamen Wesen; daß ein

(114) Z.B. in den oben in den Anmerkungen 79 und 102 erwähnten Studien.

(115) PAPADAKIS, S. 64.

(116) S. 64.

(117) PAPADAKIS, S. 64-65. Siehe oben Anm. 102.

(118) Vgl. oben Anm. 79 und 102.

(119) PAPADAKIS, S. 65.

Sprechen von Gott das Wesen meine, ein Sprechen von den drei Personen diese aber — das will Papadakis sagen — zu abstrakten Relationen mache, sie auf unpersönliche Beziehungen reduziere. Insbesondere sei Augustinus verantwortlich für ein Verschieben des Nachdrucks hin zu einer philosophisch begriffenen Einheit und zum Verlust der klaren Unterscheidung der göttlichen Personen, wobei das Wesen gegenüber der Person des Vaters eine logische Priorität annehme und der trinitarische Begriff Gottes bedeutungslos und unverständlich werde. Und dieser Nachdruck soll dann zum Filioque geführt haben. Es ist schwer, die logischen Sprünge bei Papadakis mitzuvollziehen. Papadakis stellt als westliche Lehre hin, was gar nicht katholische Lehre ist. Aus einer Betonung wird eine Überbetonung und dann eine Umkehrung der wahren christlichen Lehre über die Dreifaltigkeit.

Papadakis hat einige erwähnenswerte Vorläufer, die sich in der gleichen Richtung bewegen. Zu ihnen gehört Richard HAUGH, der vor etwa einem Jahrzehnt das Buch, *Photius und die Karolinger, die Trinitarische Kontroverse*, veröffentlicht hat(120). Haugh meint, durch die Betonung des "tamquam ab uno principio" anläßlich der ersten Dogmatisierung des Filioque auf dem Zweiten Konzil von Lyon (1274) sei die Natur des Problems derart verändert worden, daß nunmehr im Filioque das "que" = "und" keine reale Bedeutung mehr habe. Durch diese Entwicklung werde eine der hauptsächlichen Anklagen des Patriarchen Photius gegen den lateinischen Westen bestätigt, nämlich den Ausgang des Hl.Geistes in einer depersonalisierten Weise zu sehen, die letztlich darin verwurzelt sei, daß man Gott in seiner "Natur" und in seinem "Wesen" betrachte und dann den Geist als hervorgehend aus der geeinten Substanz von Vater und Sohn, wie dies in den pseudoathanasianischen Schriften geschehe, auf die sich die Karolinger berufen(121).

Wie neuerdings Papadakis, so stellt Haugh von vornherein zwei triadologische Modelle einander gegenüber, ein östliches, das er positiv wertet, und ein westliches, das er für eine Fehlentwicklung verantwortlich macht. Im Osten gehe man bei der Betrachtung der Dreifaltigkeit betont von der Person des Vaters aus, im Westen von der Einheit des göttlichen Wesens. Haugh gegenüber haben wir betont, daß er die Gegensätze übersteigert, daß der westliche Augustinus das Geheimnis der drei Personen einer Natur der positiven Offenbarung entnimmt und der östliche Johannes von Damaskus sein theologisches Hauptwerk "De fide orthodoxa" mit der Betrachtung der einen göttlichen Natur beginnt, um erst dann von den Personen zu sprechen(122). Gregor von Cypern wird von Haugh in seiner Studie nicht erwähnt. Doch haben wir darauf hingewiesen, daß Haugh mit Recht auf einige Lücken in der Beweisführung des Photius hinweist, daß dieser es verabsäumt, dem patristischen Ausdruck "durch den Sohn" seine Aufmerksamkeit zu schenken(123).

(120) *Photius and the Carolingians*, The Trinitarian Controversy, Massachussetts 1975. Siehe unsere Besprechung in OCP, 43 (1977), S. 221-225.

(121) HAUGH, S. 70 (PL 105, 244).

(122) HAUGH, S. 16-19. In unserer Rezension (s. Anm. 120), S. 222f.

(123) Ebenda, S. 223.

Deshalb hat Haugh versucht, kurz zu zeigen — es ist das Anliegen Gregors von Cypern —, daß die Worte "durch den Sohn" im Gegensatz zu Photius nicht nur ökonomische Bedeutung haben können, sondern auch innertrinitarische, wobei aber auch Haugh — a priori — im Verhältnis des Sohnes zum Geiste jedes existentiale, kausale Verhältnis ausschließt(124).

Zu jenen orthodoxen Autoren, die in der Gegenwart die Trinitätslehre des hl.Augustinus für Fehlentwicklungen verantwortlich machen, gehört auch Erzpriester John ROMANIDIS. Er hat seine Ideen besonders in seiner Studie, *The Filioque*, zusammengedrängt(125). Romanidis wirft den Lateinern besonders vor, daß sie die nach Gregorios Palamas göttlichen Energien zu Geschöpfen machen und daß sie mit Augustinus in Gott gleichsetzen, was er hat und was er ist(126).

Ergebnis. Man kann nicht leugnen, daß Papadakis eine in sich abgerundete Gesamtdarstellung des Werkes des Patriarchen Gregor von Cypern unter Verarbeitung eines umfangreichen Materials geboten hat und daß sie allseits anregend wirkt. Doch nun zu den drei Punkten, die Papadakis beweisen wollte:

(1) Papadakis kann besonders deshalb nicht beweisen, daß die Union von Lyon (und die von Florenz) theologisch eine falsche Union mit nur äußerlicher Zusammenstellung von Formeln sei, weil er sich überhaupt keine Mühe gibt, den Weg nachzuvollziehen, den die katholische Theologie zum Filioque hin geht, angefangen mit der Hl.Schrift und hier besonders der Abschiedsrede (u.a. Joh.15,26 zusammen mit Joh.16,13-15), mit der Konvergenz zum Filioque bei den Kappadoziern und dem ausdrücklichen Filioque bei Epiphanius, Didymus und Cyrill von Alexandrien. Was bei den Vätern nicht Wasser auf seine Mühle ist, interpretiert er um oder läßt er einfach aus.

(2) In seiner Synthese zeigt Gregor, wie auch Papadakis, daß die These des Patriarchen Photius über den Ausgang des Heiligen Geistes vom Vater allein und die Leugnung innertrinitarischer, nicht ökonomischer Beziehungen zwischen John und Geist der patristischen Überlieferung, u.a. gerade der des Damaszeners, nicht gerecht wird. Aber im Bemühen, das kausale existentielle Verhältnis zwischen Sohn und Geist (im Sinne des Filioque) auszuschalten, gelangt Papadakis mit Gregor zu Antinomien — um nicht zu sagen zu Widersprüchen — und zu Konstruktionen zweier innertrinitarischer Ebenen, die schwer oder überhaupt nicht vereinbar sind mit der absoluten Einfachheit, Ganzheitlichkeit und Fülle jeder trinitarischen Beziehung(127).

(124) HAUGH, S. 175-176.

(125) Κληρονομία, 7 (1975), S. 285-312. Vorher russisch: *Messager de l'Exarchat du Patriarche Russe en Europe Occidentale / Vestnik*, 23 (1975), S. 89-115.

(126) Im englischen Text, S. 310-312; 296-297.

(127) Papadakis hat, was er "theologische Antinomie als Dogma der byzantinischen Kirche" nennt (s. Anm. 59 und 68), kurz wie folgt formuliert: "In trinitarian theology... two distinct realities are involved. If one level of reality denotes the *internal* life and nature of the Trinity itself — its self-existence — the other

(3) Die von Papadakis behauptete radikale Verschiedenheit zwischen Ost und West in der Theologie und im Gotteserleben hält den geschichtlichen mannigfaltigen Tatsachen nicht stand. Einmal sind die Gegensätze in der Theologie und im Gotteserleben gar nicht so radikal, sondern es handelt sich zumeist um nebensächlich verschiedene Betonungen, die aber in der Hauptsache zusammenfallen. Sodann gibt es im Osten nicht nur Konvergenzlinien zur palamitischen Theologie — oder der Gregors von Cypern —, sondern es gibt im Osten durch die Jahrhunderte hindurch Konvergenzlinien zur katholischen Position, angefangen mit den griechischen Vätern bis zu Bekkos und seinen Gesinnungsgenossen, und darüber hinaus bis zum Konzil von Florenz.

Hier sei eine kleine Schlußbemerkung über Epiphanius angefügt: Seine Filioque-Formel über den Ausgang des heiligen Geistes lautet immer wieder: "vom Vater ausgehend und vom Sohne nehmend: aus Vater und Sohn"(128). Eine Frage liegt nahe: Werden die heutigen orthodoxen palamitischen Theologen die Formel des Epiphanius im Sinne Gregors von Cypern auslegen? Bisher ist mir eine solche Deutung nicht begegnet. Bei einem solchen Versuch müßte man immer von vornherein eine existentiell kausale Bedeutung des Filioque bei Epiphanius ausklammern, was aber nicht möglich ist, ohne den Texten bei Epiphanius Gewalt anzutun.

Pontificio Istituto Orientale
Piazza S. Maria Maggiore 7,
00185 Roma

Bernhard Schultze S.J.

denotes the *external* life or self-revelation of God himself, as it reveals perpetually the glory and 'splendor' that is common to the trinity of persons in the Godhead... God, in short, exists not only in His essence but outside His essence. But, since this antinomy is, in truth, a distinction within God's very being (both the manifestation and the timeless procession are *eternal*), the divine manifestation or life, as such, is neither alien nor 'without' God" (Papadakis, S. 91).

(128) "'Εκ Πατρὸς ἐκπορευόμενον καὶ τοῦ Υἱοῦ λαμβάνον..., ἐκ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ" Z.B. *Panarion,* Haeresis 62: PG 41, 1053D.

RECENSIONES

Archaeologica

Eliyahu MOZIANI, *Torah of the Alphabet or How the Art of Writing was Taught under the Judges of Israel (1441-1025).* Translated from the 2nd German edition by the author; 2nd English edition, Baalschem Press, Herborn, 1985, pp. 120.

The author, a "retired judge", publishes here, in a very pedagogical way — clarity and illustrative material are prominent —, his findings on the early use of alphabetic Hebrew. We are shown, in particular, in clear graphical representations, what the successive early alphabets looked like (approximate BC dates in parenthesis); Proto-Sinaitic (1500), Mosaic (1250), Jewish-Aramaic (1150), Shofetic (1050), Solomonic (950).

The origin of the alphabetic way of writing became a subject for debate particularly when Flinders Petrie discovered in 1905 protosinaitic inscriptions at a site called Serābīt al-Khādim in the Sinai peninsula. In 1916 the prominent egyptologist H. Gardiner would write about "the Egyptian origin of the Semitic Alphabet". Relying partly on H. GRIMME's article *Alphabet* of *Encyclopaedia Judaica* (Berlin 1928), Moziani develops the theory that the text of the Decalogue — the "ten words" of Ex 34 : 27-28 — figures among the earliest "monuments of alphabetic writing", only "a few decades" (p. 35) later than the "sphinx" protosinaitic inscriptions of Petrie. Moziani does not explain how he can reconstruct the original writing of the Decalogue, for which no evidence has survived, outside the wording of it preserved in the Hebrew Bible, in two slightly different versions (Exodus and Deuteronomy). However, Moziani promises to lay out in a future publication the procedures he has followed to obtain his unexpected results (p. 19). We can already suppose he depends heavily on the model of the Petrie inscriptions.

The Greek and Hebrew alphabets are similar, although the two languages are wholly different, Hebrew not being of the Indo-European family. The alphabetic similarity is due to the fact that all alphabets derive from the Phoenician alphabet, closely connected with the Hebrew alphabet. The Hebrew alphabet commonly used by the Jews appears secondary with respect to the older Aramaic alphabet. It is, however, Moziani's claim that the Hebrew alphabet, used by Moses, lies at the root of the whole alphabetic writing. Archeological and biblical scholars tend to agree on *ca.* 1250 BC as the date of the exodus from Egypt. From the results of the archaeological mission he has led in the region, E. ANATI has, however, recently argued that the revelation to Moses probably took place at Har Karkom in North Sinai, around

the year 3000 BC (*Har Karkom, montagna sacra nel deserto dell'Esodo*, Milano 1984). If both Moziani and Anati are correct, the first use of the alphabet would have to be set more than 1500 years earlier in the world's chronological calendar!

L. SABOURIN S.J.

Elisabeth REVEL-NEHER, *L'Arche d'Alliance dans l'art juif et chrétien du second au dixième siècles. Le Signe de la Rencontre.* Préface de Suzy DUFRENNE. Association des amis des études archéologiques byzantino-slaves et du christianisme oriental, Paris 1984, pp. 296 + 30 pp. de planches, 6 pp. de croquis et 23 pp. de textes bibliques (AT et NT) et patristiques.

Le titre de ce livre en indique clairement l'objet et les limites. L'Arche d'Alliance «le premier et le principal des objets sacrés contenus dans le Sanctuaire du Désert et Signe de la rencontre spirituelle de l'homme avec Dieu.... est devenue après sa mystérieuse disparition lors de la destruction du 1er Temple, «un des thèmes centraux de la pensée et de la tradition juives... et un des exemples les plus représentatifs — et peut-être le plus significatif — de la continuité thématique dans l'iconographie juive et du phénomène d'interférence entre l'art juif et chrétien». Cela conduit l'auteur à «mettre en évidence, au-delà des divergences d'interprétation, une vision spirituelle, très semblable, de l'image, véhicule du Verbe sacré». Par ailleurs, vu «l'ampleur du thème», l'auteur a dû se limiter au premier millénaire, se réservant d'étudier l'iconographie de la fin du Moyen-Age dans un ouvrage ultérieur.

Les paroles de l'A. citées ci-dessus indiquent à l'évidence dans quel esprit elle entend mener son étude. A tout le sérieux et l'exactitude de l'analyse requis par une étude de ce genre, elle joint une authentique foi juive très au fait des lignes de force de sa propre tradition spirituelle et une connaissance profonde de la signification chrétienne de l'Arche d'Alliance telle qu'elle se dégage des textes du NT et des Pères de l'Eglise.

Dans la Première partie (pp. 17-67) sont présentés et brièvement analysés les sources juives — textes bibliques et talmudiques — et les textes du NT et des Pères grecs et latins. A propos des textes juifs il convient de mentionner «le lien symbolique qui existe, dans la liturgie juive, entre l'Aron ha-Qodech — l'armoire sainte contenant les rouleaux de la Torah dans chaque synagogue — et son prototype biblique l'Arche d'Alliance (Aron ha-berith). Il ne saurait être question dans ce compte-rendu de mentionner les textes analysés par l'A. Citons seulement sa conclusion: «Bien que ces formes d'interprétation soient fondamentalement différentes les unes des autres... elles témoignent de la conscience, à travers la foi, de l'accomplissement des Promesses, dans un monde purifié et empli de l'amour de Dieu» (p. 67).

La Deuxième partie traite du thème proprement iconographique. Celui-ci prend naissance lors de la seconde révolte juive (131-135) avec le Tétradrach-

me de Bar-Kochba (ou Bar Kokéba) (pp. 75-80). Ensuite est analysé le panneau de la niche se trouvant dans la synagogue de Doura-Europos. Bien que de 115 ans postérieur au Tétradrachme, ce panneau en est très proche sur le plan iconographique. Avec la figuration de l'Arche d'Alliance on trouve déjà les autres éléments comme le candélabre à 7 branches — ou ménorah — qui se rencontreront tout au long des siècles ultérieurs. Le thème de l'Arche se retrouve dans l'iconographie funéraire sur les ossuaires trouvés dans les catacombes juives d'Israël et de Rome, (pp. 86-102) dans le décor des murs ou du pavement des synagogues (Capharnaüm, Chorozain, Hammat-Tibériade et surtout Bet Alpha) (pp. 115-130).

Jusqu'à ci l'A. n'a traité que de la figuration symbolique de l'Arche. Dans une deuxième section il s'agit des représentations littérales juives et chrétiennes c'est à dire liées directement aux épisodes relatés par le texte sacré. L'A. en étudie deux: les peintures de la synagogue de Doura-Europos et, dans le monde chrétien, les panneaux de mosaïques se trouvant sur le côté gauche de la nef de la basilique de Sainte-Marie Majeure à Rome. Datés de la quatrième décade du 5e siècle, ces panneaux sont selon l'A. la première apparition de l'Arche d'Alliance dans l'iconographie chrétienne.

La troisième et dernière section de cette Deuxième partie examine les interprétations symboliques chrétiennes (pp. 157-192). Ici l'iconographie est représentée d'abord par les miniatures de manuscrits. Le Codex Amiatinus de Florence (7e s.) offre un exemple de christianisation de l'Arche par l'ajout d'une croix. Il en va de même pour les trois miniatures de la Bible carolingienne de St Paul-hors les-murs (9e s.). Un autre manuscrit, le Pentateuque d'Ashburnham (ou de Tours) (7e s.) transforme l'Arche en un autel chrétien. Après les manuscrits est étudiée la mosaique absidiale de l'église de Germigny-des-Prés (9e s.). Malgré la présence de certains détails encore inexpliqués, le thème qui sous-tend tout l'ensemble est celui de «la Rencontre Première et l'accomplissement chrétien» (p. 189).

Dans la Troisième partie (pp. 193-216): Image et Spiritualité sont étudiées d'abord les formes qu'ont prises les diverses figurations de l'Arche: Façade à colonnes avec au centre une figuration de l'Arche sommée d'un arc, d'une conque ou d'un fronton ou figuration indépendante en milieu juif. Dans l'art chrétien, l'Arche prend la forme d'un coffret plat ou d'une structure à sommet demi-sphérique. L'origine de ces figurations est à chercher dans l'art égyptien, romain et étrusque.

Citons pour terminer ces lignes de la conclusion qui expriment de façon heureuse le résultat de cette étude: «Pour l'iconographie juive, le symbolisme de l'Arche est sous-tendu par l'espoir de la Restauration du peuple juif et de sa Résurrection nationale... Il est enraciné dans le passé, évocateur du présent tendu vers l'avenir messianique où cet espoir doit s'incarner. Dans l'iconographie chrétienne, il est le support d'une exégèse christologique centrée sur l'Incarnation, le messianisme du Retour, de l'Accomplissement.

Opposées sur le sens de leur message, les deux traditions se rejoignent cependant dans leur recherche de la Vérité».

R. Lavenant S.J.

Ascetica

Dictionnaire de Spiritualité. T. 12, fasc. 78-79, «Pays-Bas — Photius». Paris, Beauchesne, 1984, c. 705 — c. 1408.

Les fascicules 78 et 79 nous apportent à nouveau une série d'articles très riches, suivant la belle tradition du *Dictionnaire de Spiritualité.* On attendait avec une certaine impatience des thèmes fondamentaux comme le *péché* (S. Lyonnet et P. Gervais), la *perfection* (S. Légasse, G. Couilleau, K. Suso Frank, M. Dupuy, J.-C. Sagne). On y découvre aussi avec surprise *philosophie et spiritualité, Péguy, Pétrarque,* etc. L'art. *Pélage et pélagianisme* a été reporté à la fin du t. 12. Par contre l'art. *Père* manque complètement. Les éditeurs renvoient à *Père éternel (dévotion à)* — DS 3, c. 763-764. On se serait attendu à davantage. Le sujet sera présenté sans doute dans le cadre de l'art. *Trinité.*

On nous permettra de signaler plus particulièrement ce qui concerne l'Orient chrétien: le bel article du P. Graffin sur Philoxène de Mabboug, celui de A. Solignac sur le *pèlerin russe (récits d'un),* dont l'apport essentiel cependant avait déjà été étudié dans l'art. *prière de Jésus.* A noter aussi Philarète Drozdov, métropolite de Moscou (1782-1867), Philarète Goumilevskij, archevêque de Tchernigov (1805-1866) — deux articles signés par Jan Krajcar — et Philippe le solitaire (A. Solignac). Le premier appartient au «monachisme savant», ce qui ne veut pas dire qu'il était spécialement attaché à la vie monastique: on lui doit un commentaire sur la Genèse et une histoire ecclésiastique souvent réédités. Le second a produit au moins 159 ouvrages: il représente bien la piété russe traditionnelle. Le troisième (fin du 11e s., début du 12e s.) est connu en particulier par la *Dialexis* qui a eu une large diffusion, comme en témoignent les nombreux manuscrits en grec et en traduction slave. L'art. *Philocalie* (Bishop Kallistos Ware) méritait les 16 colonnes qu'on lui a réservées. Cette importante collection de textes ascétiques et mystiques, rassemblés par Macaire de Corinthe et Nicodème l'hagiorite, constitue une sorte de «bréviaire de l'hésychasme». On sait quelle influence considérable elle a exercée sur la spiritualité orthodoxe moderne. On trouvera ici, en plus d'une analyse des thèmes spirituels, une étude très documentée de ses sources et de ses différentes éditions en grec, en slavon, en russe, en roumain et en français.

Philon d'Alexandrie ne pouvait pas être laissé de côté. Valentin Nikiprowetsky présente l'homme et l'œuvre; A. Solignac montre l'utilisation qu'en ont fait les Pères de l'Eglise. On appréciera les excellentes mises au point de M. Nikiprowetsky sur un bon nombre d'hypothèses «reçues» plus ou moins communément, comme la reconstitution du milieu familial de Philon proposée par Jacques Schwartz et acceptée par Daniélou et Arnaldez. Nous sommes peu renseignés sur sa culture profane; nous le sommes encore moins sur sa formation proprement juive. Sa personnalité spirituelle a fait l'objet d'interprétations très divergentes: jusqu'à quel point dépend-il du platonisme ou du stoïcisme? Qu'est-ce que la «philosophie» de Philon? Comme le note M. Nikiprowetsky, le procédé le plus raisonnable pour le comprendre est de

traiter avec respect l'image qu'il a voulu donner de lui-même, en particulier en considérant son œuvre complexe dans sa totalité, sans céder à la tentation de l'enfermer dans un système. L'influence de Philon sur les Pères est bien connue, mais elle n'a pas encore été étudiée de façon complète. Avec sa maîtrise habituelle, le P. Solignac en offre une vue d'ensemble appuyée sur quelques traits caractéristiques: l'allégorie alexandrine, la double création du monde et de l'homme, etc.

Il faut mentionner de façon spéciale l'art. Photius, dont le nom a souvent été mentionné dans le Dictionnaire à propos des renseignements fournis par *la Bibliothèque*. Le sujet était difficile et délicat. On a eu l'heureuse idée de le confier à l'excellent connaisseur qu'est le P. Stephanou. Celui-ci, insistant davantage sur la vie du patriarche que sur sa doctrine spirituelle, nuance opportunément maintes affirmations trop facilement reprises, comme, par exemple, la thèse de Fr. Dvornik soutenant que «le Pape, informé de l'abdication d'Ignace, et donc convaincu de la légalité du patriarcat de Photius, aurait voulu profiter de la situation pour se faire rendre la juridiction sur l'Illyricum».

G. PELLAND S.J.

Dizionario degli Istituti di Perfezione, diretto da Guerrino PELLICIA (1962-1968) e da Giancarlo ROCCA (dal 1969), vol. VII, Edizioni Paoline, Roma 1983, col. 2078.

La parution du premier volume de cet excellent «Dictionnaire des instituts de perfection» (1974) a donné l'occasion à OCP de présenter d'une façon générale cette nouvelle encyclopédie (vol. XLI, pp. 283-5). Le volume recensé ici traite de sujets qui vont de Pie II à Rzadka. Ce VIIe volume compte plus de 350 collaborateurs, dont quelques-uns de notre Institut Oriental. L'article le plus long, si je ne me trompe, est consacré à *povertà*, «pauvreté» (170 col.). Il est partagé entre 29 spécialistes, dont P. Boyle, J. Gribomont, J. Leclercq, J. Lopez-Gay, M. Mollat, U. Navarrete, T. Špidlík, A. Veilleux, V. Vinay, A. de Vogüé, R. Voillaume. D'autres articles considérables traitent de la règle monastique et de ses diverses formes (150 col.), de la profession, du recrutement, de la prière, des «pratiques» de piété, de la prédication, et aussi de Rome et des Instituts qui s'y trouvent (100 col.).

Certains articles, de leur nature, contiennent des développements qui intéressent aussi les chrétientés orientales. La première partie, par exemple, de l'art. *Preghiera*, redigée par J. Gribomont, A. Guillaumont et T. Špidlík, traite de la prière «dans le monachisme oriental», et s'arrête en particulier à la théorie de la «prière pure» d'Evagre le Pontique et son influence sur Cassien et des écrivains postérieurs. Suit un aperçu instructif de la prière chez les moines russes. Après une vue panoramique de la prière en Occident, représentée, par exemple, dans les divers ordres religieux, on passe à la prière dans les religions non-chrétiennes: hindouisme, bouddhisme, jaïnisme, Islam. De même, la première partie de l'article *Professione* regarde la profession religieuse en Orient, et l'article *povertà* avait examiné comment la pauvreté religieuse était observée dans le monachisme primitif, le cénobitisme oriental et chez les moines byzantins et slaves.

On pourrait sûrement trouver à redire sur la composition de certains articles, mais dans l'ensemble le travail accompli est impressionnant et fournit une information sûre et abondante sur les sujets traités. La direction du *Dizionario* s'excuse pour le retard dans la parution de ce VIIe volume, dû en grande partie au désir de conformer des articles aux nouvelles dispositions du nouveau Code de Droit Canonique. On nous annonce que le volume des *Indices* est déjà en préparation. Comme il contiendra aussi des mises au point des articles du Dictionnaire, on invite ses usagers à communiquer dès maintenant à la Direction leurs observations.

L. SABOURIN S.J.

ISACCO DI NINIVE, *Discorsi ascetici*, vol. I: *L'ebbrezza della fede*. Traduzione introduzione e note a cura di Maria GALLO e Paolo BETTIOLO (= Collana di testi patristici diretta da Antonio QUACQUARELLI, n. 44). Città Nuova Editrice, Roma 1984, pp. 350.

Isacco di Ninive, siro-orientale della seconda metà del secolo VII°, è un grande nome della spiritualità cristiana. Avendo scritto originariamente in siriaco, la sua opera fu tradotta in greco, in arabo e in etiopico. La versione greca ebbe grande successo nel mondo bizantino. Tradotto poi dal greco in slavo, Isacco penetrò con il suo influsso la spiritualità slava. Dal greco fu tradotto in lingue europee. In questa rivista ne abbiamo infatti recensito una recente traduzione francese (OCP 48 (1982) 458-459).

Il testo siriaco dei *Discorsi ascetici*, edito da P. BEDJAN nel 1909, venne invece tradotto in inglese da J. WENSINCK nel 1923.

Ora, due siriacisti italiani, Maria GALLO e Paolo BETTIOLO, dánno la traduzione italiana del testo siriaco dei *Discorsi*. Questo primo volume contiene i *Discorsi* da I a XXXVIII. Un secondo volume avrà i rimanenti *Discorsi* dal XXXIX al LXXXII.

E fin da questo primo volume possiamo constatare come l'introduzione, la versione scorrevole eppure fedele, le note esegetiche, rappresentino il frutto di un lavoro serio e competente, che fa onore agli Autori e alla Collana che ne ospita le pagine.

La familiarità con la spiritualità cristiana orientale risalta dallo stesso linguaggio della versione che tratta di stato dell'anima e di passioni, di purezza di cuore, di vie che avvicinano a Dio, di scienza del discernimento e di moti dell'anima.

Completano il corredo un glossario di termini tecnici, note biografiche degli autori citati da Isacco e indici analitici.

Attendiamo dunque il secondo volume che completerà questa lodevole iniziativa editoriale. Essa mette alla portata del lettore italiano, con adeguata iniziazione, scritti ascetici di un maestro dell'Oriente cristiano.

V. POGGI S.J.

Fairy von LILIENFELD, *Spiritualität des frühen Wüstenmönchtums. Gesammelte Aufsätze 1962 bis 1971*, hrsg. von Ruth ALBRECHT und Franziska MÜLLER. (= Oikonomia. Quellen und Studien zur orthodoxen Theologie, Band 18) Erlangen 1983, S. 118.

Das frühere Mönchtum, wie es sich in den Apophthegmata Patrum darstellt, meint F. v. Lelienfeld, muß im Licht der neutestamentlichen Zeugnisse als lebendige Weiterführung einer radikalen Orientierung an Christus und seiner Weisung gesehen werden. Das ist die Hauptidee der in einem Zeitraum von fast zehn Jahren erschienenen Studien, welche sich bisher an sehr verstreuten Orten fanden. Mit dieser Aufsatzsammlung sind sie einem größeren Leserkreis zugänglich geworden. Die Titel des Inhaltsverzeichnisses zeigen, daß die vorliegenden Aufsätze an Aktualität nicht verloren haben:

Anthropos Pneumatikos — Pater Pneumatophoros. Neues Testament und Apophthegmata Patrum;
Jesus-Logion und Väterspruch. Die synoptischen Jesus-Reden in der Auslegung der Agroikoi der ägyptischen Wüste nach den Apophthegmata Patrum;
Zur syrischen Kurzrezension der Ignatianen. Von Paulus zur Spiritualität des Mönchtums der Wüste;
Paulus-Zitate und paulinische Gedanken in den Apophthegmata Patrum;
Basilius der Große und die Mönchsväter der Wüste;
Die christliche Unterweisung der Apophthegmata Patrum.

Der Schlußgedanke der letzten Studie ist für das ganze Buch charakteristisch: "Vielleicht könnte man die Apophthegmata als Ganzes in Ansehung der Rolle, die sie in Jahrhunderten des östlichen Mönchtums gespielt haben, auch als christliche Haggada bezeichnen, doch nicht als Auslegung des Gesetzes — auch nicht einer 'lex Christi' — sondern in Zuspruch, Mahnung, Leitung auf einen Weg der Nachfolge zu einem Leben, wo Gott in den Menschen wohnen kommt" (S. 93-94).

T. ŠPIDLÍK S.J.

Byzantina

Klaus BELKE mit Beitragen von Marcel RESTLE, *Galatien und Lykaonien*. (= Tabula Imperii Byzantini, Band 4) Verlag der Osterreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 1984, pp. 272, 64 tav., 2 carte.

Con esemplare puntualità vede la luce il vol. 4 della Tabula Imperii Byzantini consacrato alla Galazia e alla Licaonia. L'esposizione è articolata come di regola nei volumi precedenti (Cfr. OCP 43, 1977 p. 242 e 48, 1982 p. 463).

Galazia e Licaonia incorporate nella medesima unità amministrativa durante i primi due secoli, furono successivamente frazionate per costituire il tema Bukellarion (Galazia) e parte del tema Anatolicon (Licaonia). Ancyra, Amorion, Ikonion sono i centri principali per l'amministrazione come per le vie di comunicazione.

Dai cenni storici che iniziano con il regno degli Ittiti (1680 a.C.), apprendiamo che il popolo dei Licaoni dal quale deriva il nome della regione, appare durante l'apogeo del dominio persiano (sec. VI a.C.), mentre dei Galati si ha notizia solo nel III o IV sec. a.C.

Relativamente risparmiate dalle invasioni fino al sec. VII, Galazia e Licaonia subiscono il flusso e riflusso degli eserciti: arabi, bizantini selgiukidi e crociati si alternano fino allo stabilirsi del regno di Konya. Per la localizzazione di queste vicende questo volume si dimostra indispensabile.

Nella sezione riguardante la Chiesa, il lettore troverà raccolte preziose informazioni sull'organizzazione ecclesiastica. Questa a differenza di quella civile che venne ristrutturata nei temi, mantenne, almeno nei quadri, l'antica divisione eparchiale. Tuttavia col dileguarsi progressivo della autorità bizantina la presenza o meno dei titolari nelle loro sedi diventa problematica.

Le 64 tavole documentano visualmente, insieme all'asperità delle guerre, lo splendore di una civiltà e la sua sparizione totale.

P. STEPHANOU S.J.

André GUILLOU — Filippo BURGARELLA — Vera von FALKENHAUSEN — Umberto RIZZITANO — Valeria FIORANI PIACENTINI — Salvatore TRAMONTANA, *Il Mezzogiorno dai Bizantini a Federico II* (= *Storia d'Italia*, diretta da Giuseppe GALASSO, vol. III). Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino 1983, pp. XV + 839, numerose figg. in 38 tavv. f.t.

La benemerita Casa UTET continua a dar buon esempio d'ottimismo culturale perseverando in una delle sue tipiche direttive: offrire al pubblico opere di alta cultura o di ricerca in volumi che, a dispetto d'ogni crisi economica, si distinguono per bontà di attuazione tecnica e per decoro estetico. È appena di ieri la pubblicazione di una magnifica serie di volumi intitolata *Storia universale dei popoli e delle civiltà*; da qualche anno ha già cominciato a veder la luce una nuova, poderosa, *Storia d'Italia*, che sarà come un'enciclopedia nel suo genere. Affidata alla direzione scientifica del prof. Giuseppe Galasso, dell'Università di Napoli, l'opera è stata pianificata in 23 volumi; che in realtà saranno 25, perché due saranno sdoppiati.

Nelle numerose migliaia di pagine previste sarà esposta da 55 autori italiani e 6 stranieri la complessa e complicata storia della Penisola italiana dal secolo VI ai nostri giorni.

Sul valore scientifico e l'incisività culturale di tale esposizione storica, che costituirà come un bilancio delle risultanze finora acquisite dalla storiografia, lascia sperar bene, fra l'altro, la collaborazione di studiosi di riconosciuta serietà e competenza, come, ad esempio, Girolamo Arnaldi, Ovidio Capitani, Alberto Caracciolo, Giorgio Cracco, Umberto Rizzitano, Nicola Tranfaglia, ecc., per tacere di Francesco Gaeta e Raoul Manselli, ambedue scomparsi all'improvviso ultimamente.

Dovendoci occupare del III volume soltanto, riteniamo fuor di luogo occuparci, sia pure fuggevolmente, dei criteri storiografici con cui l'opera inte-

ra è stata concepita e, si spera, verrà attuata. Il lettore potrà prenderne conoscenza diretta ricorrendo al I volume, al quale il Galasso ha premesso una *Introduzione* col saggio *L'Italia come problema storiografico*. Ma, a questo proposito, non vogliamo tralasciare un rilievo, tutt'altro che superfluo per chi abbia un minimo di famigliarità con le collezioni storiografiche italiane sia riguardanti la storia universale che quella nazionale. Fa subito piacere rilevare che in questa nuovissima *Storia d'Italia* al «fattore storico» Bisanzio venga concesso finalmente uno spazio adeguato, e che il peso della sua presenza trovi espressione già nei titoli del I° volume (*Longobardi e Bizantini*) e del III. Agli occhi di un cultore di storia bizantina questo fatto — insieme con altri facilmente documentabili — significa, a dir poco, che la lezione di studiosi di storia come Biagio Pace, Piero Bognetti, Ottorino Bertolini, Paolo Lamma, Agostino Pertusi, ecc., non è rimasta sterile nella storiografia italiana odierna: per gli storici italiani Bisanzio non è più nella posizione di una misteriosa entità sconosciuta o malnota o secondaria o semplicemente trascurata e trascurabile.

I limiti cronologici del III° volume sono segnati grosso modo entro il IX e il XIII secolo. Il teatro dei fatti è designato nel titolo col termine di «Mezzogiorno» d'Italia (cioè Campania, Puglia, Lucania, Calabria e Sicilia); ma va da sé che tale determinazione cronologica e spaziale va presa in senso relativo. È certo che il baricentro dello storico, se non anche quello dei fatti indagati ed esposti, si trova nell'Italia Meridionale e nella Sicilia, dove, sul piano religioso ed ecclesiastico, si incontrano e scontrano Roma e Costantinopoli, mentre sul piano «civile» fanno da protagonisti, oltre alle vecchie popolazioni italiche, i dominatori del momento: dapprima i Bizantini, «ritornati» in Italia durante la guerra gotica (535-552), i Longobardi e gli Arabi; e poi i Normanni, a partire dai primi decenni del secolo XI, e gli Svevi, a cominciare dall'avvento di Enrico VI (1194).

A chi conosce l'importanza rivestita dalla presenza dei Longobardi, degli Arabi, dei Normanni e degli Svevi in Italia, in genere, e nel Mezzogiorno, in particolare, per lo sviluppo della civiltà europea, non sarà difficile intuire l'interesse delle 5 trattazioni storiche in cui si articola questo volume. Tra il secolo IX e l'XI furono poste le premesse — e non sempre consciamente — di quel Regnum Siciliae dei secoli XII e XIII, che costituirà non solo «il primo Stato moderno» d'Europa, come fu detto e spesso ripetuto; non solo una Potenza di prim'ordine nello scacchiere del Mediterraneo, la cui presenza si farà sentire ben oltre la morte di Federico II (1250); ma uno dei punti di riferimento imprescindibili per chi voglia comprendere i rapporti tra l'Oriente e l'Occidente, per tutto il tardo Medioevo, sui piani più diversi: da quello religioso a quello commerciale.

Certo per i lettori della nostra Rivista le pagine dedicate dal Guillou (pp. 1-126) e dal Burgarella (pp. 127-248) ai Bizantini, come quelle consacrate dal Rizzitano agli Arabi (pp. 365-464), potranno presentare un interesse specifico maggiore. Ma si intuisce facilmente che i capitoli della Falkenhausen sui Longobardi nel Meridione d'Italia (pp. 249-364) e quelli, più numerosi ed estesi, del Tramontana sulla Monarchia normanna e sveva (pp. 435-810) integrano tanti aspetti della storia di Bisanzio e del Prossimo Oriente nei secoli IX-XIII.

Il lettore ha da fare comunque con esposizioni relativamente sintetiche e brevi, ma sostanziate di fatti, ben articolate e scritte quasi sempre in modo chiaro. Ad eccezione del Guillou, che purtroppo ha buttato giù il suo contributo senza fornirlo nemmeno di un decente apparato di riferenze delle fonti utilizzate, gli altri autori si premurano di informare passo passo il lettore sullo «status quaestionis» e sulle fonti di cui si avvalgono; così gli forniscono onestamente sia il mezzo di controllare criticamente le loro asserzioni ed ipotesi che la traccia per ulteriori informazioni e ricerche. Questo impegno scientifico è confermato dalle liste di bibliografia sistematica poste alla fine di ogni sezione: pur trattandosi di liste antologiche, si scorge facilmente la diligente competenza con cui sono state compilate.

In sintesi storiche come le presenti si incontrano le note difficoltà di conciliare la chiarezza espositiva con la completezza del contenuto, l'organicità logica col valore oggettivo dei fatti esposti e interpretati, la vivacità narrativa con la serietà scientifica. Per conseguenza, il lettore esperto o intelligente non si irriterà quando in non poche pagine di questo volume vedrà gli Autori cader vittima di una situazione, in cui devono abbracciare molti dati in poco spazio e, non di rado, cimentarsi con temi che non rientrano nei limiti della loro competenza. Va da sé tuttavia che questa paziente tolleranza non possa estendersi ai casi, per esempio, in cui il Guillou insiste nel presentare la cosidetta «Donazione di Costantino» come il fondamento giuridico sul quale i papi avrebbero poggiato la propria giurisdizione religiosa sulle diocesi dell'Italia meridionale bizantina (cfr. pp. 13-17). Quella giurisdizione era rivendicata su ben altri argomenti — canonici e non politici! — come sa chi non è del tutto digiuno della storia del patriarcato di Roma e delle vicende che in esso ebbero i territori dell'Illirico Orientale e del Mezzogiorno d'Italia, soprattutto quando le loro diocesi vennero strappate con la forza da Leone III (ca 732) a Roma ed attribuite al patriarcato di Costantinopoli, provocando reazioni accanite e ritorsioni fatali (cfr. gli accenni del Burgarella nelle pp. 220-201, 209-214). Non si può essere del tutto tolleranti neppure quando si vede il Guillou affermare categoricamente che nell'infelice Calabria «le stagioni sono due» (inverno ed estate, p. 29) e che il libro liturgico bizantino detto «Apostolos» è semplicemente «una raccolta degli Atti degli Apostoli» (p. 54): i Calabresi attestano che le stagioni nella loro regione sono non meno di quattro, e l'«Apostolos», come sa chi pratica il rito bizantino, è la serie delle *lectiones* ricavate non solo dagli Atti degli Apostoli, ma anche da tutte le Epistole di S. Paolo e degli altri Autori neotestamentari.

Per documentare la presenza di gruppi slavi nell'Italia meridionale bizantina del secolo XI° il Guillou ricorre a una testimonianza codicologica: un salterio e un eucologio in scrittura glagolitica, conservati in una biblioteca del Sinai e risalenti al secolo suddetto, presentano tecniche e motivi ornamentali che lo inducono a concludere: «In ogni modo riteniamo che questi manoscritti siano stati scritti nell'Italia meridionale» (p. 74). Noi tralasciamo la valutazione di questa opinione agli specialisti, ma innanzitutto deploriamo che il Guillou con la solita disinvoltura non dia nessuna riferenza bibliografica sui due codici e si limiti a darne la sola segnatura: *Cod. sl. 37* (eucologio) e *Cod. sl. 38* (salterio); e dire che del solo eucologio avrebbe potuto ricordare ben tre edizioni: di L. GEITLER (Zagreb 1882), J. FRČEK (in PO, vol. XXIV e

XXV, Paris 1933 e 1943), R. NAHTIGAL (voll. 2, Ljubliana 1941-42). In secondo luogo rileviamo che il «disegno a treccia» dei fogli (e non pagine!) 80a e 102a non separa «i due salmi», ma, nel primo caso, due preghiere e, nel secondo, una preghiera e un testo canonico. Dire finalmente che «purtroppo non è stato svolto nessuno studio specifico sulle preghiere dell'eucologio del Sinai» (p. 74) significa ignorare o dimenticare varie pubblicazioni, come le seguenti: A. DOSTAL, *L'Euchologe slave du Sinaï*, in Byz, 36 (1966), pp. 41-50; Idem, *The Origins of Slavonic Liturgy*, in DOP, 19 (1965), pp. 67-87; M. ARRANZ, *Christologie et ecclésiologie des prières pour les malades de l'Euchologe Slave du Sinaï*, in A. M. TRIACCA – A. PISTOIA (edd.), *L'Eglise dans la liturgie. Conférences Saint-Siege. XXVI[e] Semaine d'études liturgiques. Paris, 26-29 Juin 1979*, Paris 1980, pp. 19-66 (con altre indicazioni bibliografiche).

Al disagio provocato da manchevolezze simili, si aggiunge il fastidio di incontrare ogni tanto forme ortografiche più francesi che italiane (ad es. «Teodoro di Stoudiou», pp. 51, 82, 83, 86, 114, 115) e un numero più che notevole di pseudo-traduzioni, da non imputare senz'altro al Guillou: «schiacciare» nel senso di sconfiggere o disperdere (pp. 4, 5, 7, 8, ecc.); «a fronte di» per «in cambio di» (pp. 24, 25, 52); «fichi di Barberia» invece di «fichi d'India» (p. 43); «culture arboricole» invece di «culture arboree» (p. 57), ecc.

A rilievi di questo genere si sottraggono generalmente i contributi degli altri Autori. Solo il Burgarella ha richiamato in un caso la nostra attenzione. Secondo lui, S. Giovanni Damasceno sarebbe stato «il massimo teologo dell'iconolatria» (p. 205), e Metodio I, un siracusano divenuto nell'843 patriarca di Costantinopoli, avrebbe adempito «il compito storico di ripristinare definitivamente l'iconolatria» (p. 211). Sospettiamo che col termine «iconolatria» il Burgarella abbia voluto sostituire l'espressione usuale «culto delle immagini». Ora egli, che pur usa correttamente i vocaboli «iconoclastia», «iconomaco», «iconodulo», «iconodulia», «iconofilo», ecc., non ha badato che «iconolatria» ha una sfumatura diversa di «culto delle immagini» sul piano semantico e concettuale, benché sia identico sul piano lessicale od etimologico. Il «culto delle immagini», teologicamente e storicamente parlando, è neutro e può essere cristianamente ortodosso. L'iconolatria invece ha la connotazione negativa di «culto assoluto delle immagini», cioè di adorazione vera e propria delle immagini, che vengono considerate come punto d'arrivo ultimo e supremo dell'atto cultuale (dunque come idolo in senso pagano), e non come mezzo per innalzarsi all'Essere sacro rappresentato. Per conseguenza, al posto di «iconolatria» andava usato il termine di «iconodulia» (nelle lingue moderne vi corrisponde perfettamente il tedesco «Bilderverehrung» = venerazione delle immagini). Altrimenti il Damasceno e il Patriarca Metodio avrebbero difeso precisamente quell'idolatria tramite le immagini sacre, di cui gli iconoclasti accusavano gli ortodossi — che erano iconoduli, ma non iconolatri.

Per quanto seri, questi ed altri rilievi critici possibili, non possono e non devono far dimenticare i molti pregi che il volume ha e che noi abbiamo cercato di segnalare.

C. CAPIZZI S.J.

Ἀπόστολος Καρπόζηλος, *Συμβολὴ στὴ μελέτη τοῦ βίου καὶ τοῦ ἔργου τοῦ Ἰωάννη Μαυρόποδος.* (= Πανεπιστήμιο Ἰωαννίνων, Ἐπιστημονικὴ ἐπετηρίδα Φιλοσοφικῆς Σχολῆς, Δωδώνη: Παράρτημα ἀριθ. 18) Ἰωάννινα 1982, pp. 191.

As K. advises us in the "Preface to the Printed Edition" (pg. 3), this book first circulated in the form of a photoreproduction (offset) of a typewritten text put into circulation in May, 1979, a text which was the result of work done in Munich (cf. pg. 7). K. states that the present printed version does not differ essentially from that put out in 1979, although he has made some additions and improvements. In producing the 1982 edition he has taken into account observations made by reviewers of the 1979 edition. He mentions in particular those of Π. Χρήστου in *Κληρονομία* 12 (1980) 441-444, of P. GAUTIER in REByz 38 (1980) 310, of F. HALKIN in AB 98 (1980) 434, and of W. HÖRANDNER in *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 30 (1981) 367-368. Because of the close coincidence of the dates of publication, K. would very probably not have had the opportunity to take into account the rather incisive remarks made by R. ANASTASI in his review in BZ 75 (1982) 354-356.

A comparison of the present text with the 1979 text shows that K. has not made any changes in the structure of his text that could be called major. As far as the preliminaries go, it still consists of a "Prologue" (pp. 5-7), a "Table of Contents" (pp. 9-10), a "Bibliography" (pp. 13-18), and "Abbreviations" (pp. 19-21). And the body of the study is still divided into two major parts: "Part I: The Life" (pp. 23-50) and "Part II: The Works" (pp. 51-169), with "Part II" consisting of three chapters: "Chapter I: The Epigrams" (pp. 55-106), "Chapter II: The Letters" (pp. 109-132), and "Chapter III: The Discourses" (pp. 135-169). At the end, as in the 1979 edition, one finds an "Index of Manuscripts" (pp. 181-185) and an "Index of Persons, Places, and Things" (pp. 186-191). The only new structural elements K. has introduced into his text are the brief "Prologue to the Printed Edition" (pg. 3) and the short section entitled "Conclusions" (pp. 173-177) which closes the study proper.

K. would indeed have made a substantial alteration in the structure of his study if he had introduced an investigation of Mauropus's hymnology; such an investigation would have constituted another chapter in "Part II". Such an investigation was desired by Π. Χρήστου, who stated its importance in one succinct sentence: "Mauropus cannot be understood without his canons" (*rec. cit.*, pg. 441; cf. the remarks of R. ANASTASI, BZ 75 [1982] 354-355). In this printed edition of his work, K. does indicate (on pg. 5, note) the reason why he omitted such a study: there are a large number of canons passing under the name of Mauropus and an adequate investigation of the authenticity of each still has to be made. K. opted to leave this investigation to an independent study. Perhaps — given the constraints under which he was working — he may have had no other practical course of action open to him at that time.

A minor addition to K.'s bibliography could be made. A reproduction together with a German metrical translation of a few selected poems exists.

It is found in: *Ioannes Mauropus', Erzbischofs von Euchaïta, Gedichte*, ausgewählt und metrisch übersetzt von Dr. Arthur BERNDT, Gymnasialoberlehrer, Wissenschaftliche Beilage zu dem Programme des Gymnasiums und Realgymnasiums zu Plauen i. V., Ostern 1887, Plauen i. V., Gedruckt bei F. E. Neupert. 1887, pp. ii, 30. In the numbering of the Bollig — de Lagarde edition of 1882 (from which Berndt apparently took his texts) the following poems are reproduced in the following order: 1, 34, 89, 90, 91, 92, 93, 30, 54, 47, 48, 96, 51, 52, 40, 2, and 7.

We note with a certain interest that K. has effected one correction suggested by Anastasi, seemingly without knowledge of A. 's review. In BZ 75 (1982) 356 ANASTASI suggested that K. remove the *cruces* with which he affected the word ἀνατροφὴν in line 27 of the epigram to Constantine Monomachus found on ff. 289-290 in Codex 1040 of the National Library at Athens. We find on pg. 72 of the present printed edition of K. 's monograph that the *cruces* have disappeared. On the other hand, we note with equal interest that K. has not changed his ascription of the epigram to Mauropus. ANASTASI (ibid. pp. 355-356) had contested this ascription.

K. 's study has the not inconsiderable merit of having gathered together into a single book the fruit of research on Mauropus that has taken place in recent times, with the regrettable, if understandable omission of that on M. 's hymnology. As such, the book will be of great help to those entering onto the study of Mauropus's life and works. These scholars will, however, find it indispensable in using the book to take into account the observations made on K. 's positions by those who have reviewed the book.

J. BAGGARLY S.J.

Michele PSELLO, *Imperatori di Bisanzio (Cronografia). Vol. I (Libri I-VI, 75), vol. II (Libri VI, 76 — VII).* Introduzione di Dario DEL CORNO, testo critico a cura di Salvatore IMPELLIZZERI, commento di Ugo CRISCUOLO, traduzione di Silvia RONCHEY, Fondazione Lorenzo Valla — Arnoldo Mondadori Editore, Vicenza 1984, pp. XLIII + 403, 475.

Di Psello — passato alla storia col nome di Michele preso in monastero durante la sua breve esperienza monastica, mentre al battesimo era stato chiamato Costantino — fino ai primi decenni dell'Ottocento si possedevano notizie relativamente scarse e, soprattutto, vaghe e frammentarie. Tutto sommato, era ancora una figura storica da riscoprire, benché un suo commentario alla *Fisica* di Aristotile fosse stato edito in latino a Venezia già nel 1554 e, fin dal 1634, Leone Allacci avesse pubblicato sul suo conto un saggio bio-bibliografico e storico-letterario rimasto indispensabile quasi fino ad oggi (ristampa in PG 122, coll. 477-538).

Ma la crescente scoperta dei suoi numerosi scritti nei codici greci di varie biblioteche europee accese, specialmente verso il terzo decennio del secolo scorso, un gran fervore di ricerche e di edizioni di testi per lo più inediti, che andavano chiarendo ed arricchendo la figura di Psello come pubblicista eccezionale nei campi più disparati: teologia, filosofia, retorica, poesia, scienze naturali, storia, ecc. Tra i maggiori rappresentanti di questo lavoro di scavo filologico e di «ecdotica» ci basti ricordare Friedrich Boissonade, Costantino Nicola Sathas, Paul Tannery e Charles-Emile Ruelle. A tale lavoro si affiancò ben presto quello degli studi e delle ricerche di elaborazione storica ai vari livelli. Oggi, tanto la pubblicazione di testi pselliani inediti quanto le indagini da essi sollecitate, sono in pieno rigoglio: possiamo dedurlo, a dir poco, da una ricca bibliografia compilata ultimamente da Dante GEMMITI (cfr. l'appendice al suo articolo *Omelia di Psello sull'Annunciazione*, in *Studi e ricerche sull'Oriente Cristiano*, 7, 1984, pp. 132-164).

Va riconosciuto che il contributo italiano, nel settore degli studi dedicati a Psello, era modesto fino a pochi decenni or sono. Ma in questo dopoguerra, grazie ad Antonio Garzya, a Rosario Anastasi, ad Ugo Criscuolo e ad altri giovani studiosi, tale contributo si va facendo più notevole di giorno in giorno, specialmente nella ricerca filologica e nella preparazione di edizioni «principes» o più corrette di quelle già esistenti. Alla presenza di un fatto positivo simile c'è da fare, semmai, un solo lamento: che le pubblicazioni relative — come del resto quelle della bizantinistica in genere — rimangano appannaggio dei «pochi», per dirla con Platone, cioè della sparuta cerchia degli specialisti.

Ora fa piacere poter presentare un'opera pselliana, curata in Italia e da studiosi italiani, che, nonostante la sua impostazione scientifica, si presenta in una sede e con una veste tali da poter penetrare in cerchie più vaste del pubblico colto. E il piacere è accresciuto dal fatto che si tratta dell'opera più rappresentativa di Psello.

Nato in un sobborgo di Costantinopoli nel 1018, da famiglia non oscura ma decaduta, Psello rimase orfano di padre in tenera età e trascorse l'infanzia, l'adolescenza e la prima gioventù in ristrettezze economiche. Ricevuta una prima istruzione da sua madre, potè in seguito dedicarsi agli studi, per cui mostrava attitudini eccezionali. Ebbe maestri illustri, come Giovanni Mauropo e Niceta di Bisanzio. Dopo aver esercitato l'avvocatura ed esser stato impiegato in qualche ufficio pubblico, nel 1041 era già funzionario della cancelleria imperiale e nel 1043 divenne segretario personale dell'imperatore Costantino IX Monomaco (1042-1055). Psello resterà a corte per più di un trentennio, rivestito di alte dignità ed investito di cariche importanti, salvo l'accennata parentesi monastica in un convento del Monte Olimpo in Bitinia. Sotto Isacco Comneno (1057-1059) fu addirittura capo dei ministri.

A chi conosce un po' il mondo bizantino del secolo XI non è difficile immaginare quanta abilità fosse necessaria a Psello per mantenersi così a lungo in tale posizione di potere e nel «sancta sanctorum» dell'Impero, che, dopo la morte di Basilio II (1025), nel giro di 44 anni, conobbe la comparsa e scomparsa di ben dieci imperatori e due imperatrici. Bisanzio attraversava una delle ore più critiche e fatali della sua storia interna, la quale nel 1071 avrebbe avuto due gravissimi contraccolpi sul piano esterno e internazionale: la perdita definitiva delle province italiane con lo sgombero di Bari, caduta in mano ai Normanni, e la cessione irriversibile di vasti territori orientali ai Turchi Selgiukidi in seguito alla sconfitta disastrosa di Mantzikert. Queste due disfatte sincrone, le quali rivelavano l'abisso in cui era precipitato l'Im-

pero dalle altezze in cui l'aveva lasciato Basilio II, erano lo sfocio delle continue e truci lotte dinastiche, degli sperperi assurdi del denaro pubblico, dei giochi spregiudicati o cinici di potere, della corruzione a tutti i livelli e delle tensioni sociali, di cui Psello era non solo vittima o spettatore, ma anche, almeno talvolta, protagonista attivo.

La sua *Cronografia* — campata tra la storia e il memoriale — ci introduce in tale mondo e nel cuore di tali vicende. Umanista per istinto e osservatore acuto, oltre che abilissimo cortigiano, Psello rappresenta quel mondo dal vivo, con stupefacente raffinatezza di stile, capace di esprimere tutte le percezioni e intuizioni di un'intelligenza superiore; si applichi egli alla descrizione analitica di episodi minimi o decisivi, all'analisi di particolari psicologici o somatici dei suoi personaggi o alla ricerca dei «perché» religiosi o filosofici di una realtà che lo affascina e al tempo stesso lo sconcerta. È interessante rilevare che Psello, uomo concreto e sensibile nonostante la sua fama non del tutto ingiusta di cinico od amorale, conserva una discreta partecipazione ai destini dei suoi personaggi. A questo proposito ci sembra assai pertinente ciò che ha scritto il Del Corno nell'Introduzione: «Ascetici prigionieri del dovere, tristi ed eroici capitani stroncati dal male, signori raffinati e fatui, perversi arrivisti, vecchie regali e un po' folli passano sul trono di Bisanzio; e Psello registra le loro passioni e le loro grandezze, le manie e le miserie, le fattezze rivelatrici dell'animo non meno che le azioni, il mistero delle loro contraddizioni, la ferocia e la devozione altrettanto inflessibili, con un lucido disegno che non esclude la vibrazione della simpatia e della pietà. La sua opera attinge così a una verità diversa dalla precisione documentaria, e fors'anche superiore. Essa è lo specchio dell'uomo di Bisanzio: uno specchio a due fuochi, nel quale quest'uomo è tanto chi ha scritto la storia, quanto chi l'ha vissuta» (p. XL).

Tutto ciò significa, in ultima analisi, che il capolavoro pselliano, a saperlo leggere, è molto più vicino al lettore moderno di quanto non si pensi.

Finora esistevano due edizioni complessive del testo greco della *Cronografia*, quella del SATHAS e quella di E. RENAULD (rispettivamente, Venezia 1874 e Paris 1926-28). Questa è dunque la terza edizione; e criticamente la più aggiornata, come risulta già da una semplice lettura dell'apparato. Merito certamente non piccolo, questo, da attribuire al prof. Impellizzeri e ai suoi collaboratori. Alla riuscita dell'edizione è risultato determinante il contributo del prof. Criscuolo, che nel commento posto in fondo ai due volumi ha fornito il testo di preziose e puntuali illustrazioni linguistiche, storiche e filologiche: esse rivelano la padronanza della materia acquisita dall'Autore lungo i suoi lunghi studi su Psello e il suo secolo.

Una menzione a parte merita, secondo noi, l'opera di Silvia Ronchey. Per offrire al pubblico questa prima traduzione italiana della *Cronografia* di Psello essa ha dovuto sobbarcarsi alla faticosa assimilazione dell'originale greco e all'esame critico delle quattro traduzioni esistenti in lingue moderne: in francese, del suaccennato Renauld; in ceco, di J. SKALISKÝ (*Staré Říši na Moravě*, 1940); in inglese, di E. R. A. SEWTER (London 1952, rist. 1966); in russo, di J. N. LJUBARSKIJ (Moskva 1978). Date le ben note difficoltà dello stile di Psello, specialmente in quest'opera tutta sfumature, allusioni, sottintesi, ammiccamenti maliziosi, traslati eufemistici, iperboli e «understatements» calcolati, ecc., l'impresa della traduttrice è stata eccezionalmente ardua. Tanto più che essa, come sappiamo positivamente, ha voluto «tradurre» e non semplicemente «trascrivere» in italiano l'opera di Psello ricorrendo al solito pretesto della «fedeltà». Ora, leggendo la sua traduzione limpida, saporita, francamente moderna e confrontandola con l'originale, ci si immagina facilmente le fatiche che essa è costata. Ci sembra, ad esempio, felice il risultato che la Ronchey spesso ottiene, quando ricorre a metafore diverse per rendere il testo pselliano accessibile al lettore odierno; quando parafrasa costrutti sintattici aggiungendo, per chiarezza, indovinati aggettivi od avverbi; quando riplasma certe frasi pselliane che, tradotte letteralmente, risulterebbero opache o incomprensibili; quando rende più specifiche e concrete le espressioni astratte o viceversa, secondo le eventuali esigenze della lingua italiana.

A questi pregi della traduzione si accostano spesso quelli delle pagine dell'Introduzione dovuta alla penna esperta di Dario Del Corno. Esse, nella loro brevità sintetica, offrono una persuasiva caratterizzazione di Psello, del suo mondo e, soprattutto, della sua opera multiforme di scrittore con particolare riferimento alla *Cronografia*. Un'introduzione più «tecnica» sulla tradizione ms. e a stampa del testo, sulla sua genesi, struttura, ascendenze e discendenze letterarie, ecc., avrebbe certamente dato più notizie o informazioni al lettore; ma difficilmente l'avrebbe stimolato alla lettura dell'opera, come fa questa Introduzione, il cui taglio estetico-letterario è, purtroppo, quasi ignoto ed estraneo alla bizantinistica in genere e a quella italiana in particolare. Segno della giovinezza di una scienza o di preclusioni metodologiche?

C. CAPIZZI S.J.

Armando SAITTA, *2000 anni di storia*, III: *Giustiniano e Maometto*. Editori Laterza, Bari 1983, pp. 547.

Del prof. Saitta, in Italia, molti docenti di storia nei licei e nelle università ricordano con piacere (o magari continuano ad utilizzare) l'*Antologia di critica storica*, apparsa in tre volumi nel 1957 e giunta alla quarta edizione già nel 1961. Fortuna davvero rara per un'opera del genere, sul mercato italiano.

Tra tale *Antologia* e questi *2000 anni di storia*, per cui sono previsti diciotto volumi, c'è qualche cosa in comune; ma solo qualche cosa. L'*Antologia* offriva una panoramica della storia compresa tra le invasioni barbariche e l'età contemporanea mediante poco più di cento contributi, talora monografici, di storici più o meno classici o notevoli, consacrati ai «problemi» della civiltà medievale, moderna e contemporanea: si trattava di una magnifica panoramica «critica», molto stimolante, soprattutto nel senso della riflessione storica su uomini e cose. I *2000 anni di storia* offrono tutto ciò, ma insieme ad altro e, naturalmente, con criteri diversi. Per servirci delle stesse parole usate nella presentazione stampata nel risvolto della copertina, la nuova opera «non vuole essere una storia universale ma la sistemazione in un discorso narrativo continuato dei dati emersi dalla ricerca storiografica, e al tempo stesso un avviamento al discorso critico teso a cogliere la complessità dello

«stato della questione» dei principali problemi e il loro spessore». Mentre dunque nell'*Antologia* l'oggetto primario non era la narrazione dei fatti storici, ma la riflessione critica sul loro conto; nei *2000 anni di storia* l'oggetto primario è costituito sia dalla narrazione dei fatti (raccolti organicamente in un racconto cronologico) che dal discorso critico. In altre parole: «il racconto è calibrato in maniera da cogliere essenzialmente non i fatti bruti bensì i nodi del divenire storico, i momenti cruciali che sono stati capaci di modificare strutture, istituzioni, mentalità».

Il primo volume è dedicato al tema *Cristiani e Barbari*; il secondo agli eventi che caratterizzano la transizione *Dall'impero di Roma a Bisanzio*. Questo terzo volume abbraccia la storia terribilmente complessa dei secoli V-VII, che vede, in Occidente, l'affermarsi definitivo o la scomparsa totale di alcuni regni barbarici, e, in Oriente, prima l'ascesa imperiale della «Seconda Roma» sotto la guida di Giustiniano (527-565) e, quasi subito dopo la sua morte, la decadenza politico-militare, che viene accelerata e trasformata quasi in crollo catastrofico dai Longobardi in Occidente e dai Persiani ed Arabi in Oriente. Il declino della Monarchia erede di Roma si concreterà non solo nella perdita della maggior parte dei territori della Penisola italiana e di tutti quelli che andavano dalla Siria all'Africa Settentrionale, ma anche nella perdita del dominio del Mediterraneo. La forte presenza degli Arabi dall'Egeo a Gibilterra renderà definitive certe fratture sia sul piano politico ed economico che sul piano religioso e culturale.

Storia terribilmente complessa, abbiamo detto. Infatti non è facile mantenere il filo nel narrare le vicende ingarbugliatissime dei Vandali in Africa fino alla loro distruzione ad opera degli eserciti di Giustiniano; le fortune e sfortune dei Visigoti nei loro vasti regni prima di Tolosa e poi di Toledo, dei Burgundi ed Alemanni nella Gallia orientale, dei Franchi nella Renania e nella Gallia settentrionale e centrale, dei Rugi Alemanni Longobardi e Baiuvari nel Norico e nella Rezia, e, soprattutto, degli Ostrogoti di Teodorico l'Amalo in Italia. Ma il prof. Saitta riesce ad essere molto chiaro nella sua esposizione, anche quando, sia a proposito dei regni barbarici d'Occidente che dell'Impero bizantino, le linee delle forze storiche — da quelle economiche a quelle religiose — s'intrecciano e si confondono in modo inestricabile. La sua chiarezza espositiva ha anche qualcosa di incisivo, grazie non solo alla felicità del suo linguaggio, tecnico e immaginoso al tempo stesso, ma anche alle frequenti e calzanti citazioni di testi ricavati o dalle fonti di prima mano o dagli storici più autorevoli moderni, come Charles Diehl, Ernest Stein, Charles Courtois, Ottorino Bertolini, Louis Musset, Paolo Lamma, Erich Caspar, ecc.

Come esige il piano finalizzato dell'opera intera, anche in questo volume ogni parte è suddivisa in quattro sezioni: 1) lineamenti storici, 2) documenti, 3) pagine di critica storica, 4) prospettive storiografiche. Leggendo attentamente il contenuto di ciascuna sezione si è avviati alla conoscenza dei fatti essenziali, alla lettura di alcuni dei principali documenti e studi moderni che illuminano tali fatti, e infine alla valutazione critica delle soluzioni definitive o provvisorie date ai problemi che tali fatti hanno suscitato o continuano a suscitare in sede storiografica: perché mai, ad esempio, i Vandali non lasciarono traccia di sé nella storia della civiltà? perché Teodorico, negli ultimi anni del suo regno, mutò fatalmente atteggiamento verso i suoi sudditi romani? perché l'opera grandiosa di Giustiniano si rivelò così nefasta sul piano religioso e così fragile sul piano politico-militare? quale fu il vero motivo dell'espansione fulminea degli Arabi cementati in pochi decenni dall'Islamismo?

Frutto di vastissime letture e di una grande esperienza redazionale, questo volume (come tutti gli altri della serie) non pretende di essere un'opera di ricerca, bensì una sintesi, un bilancio delle ricerche più significative finora pubblicate. Tuttavia l'esposizione critica degli eventi storici, le numerose pagine citate o riprodotte *in extenso* e la continua discussione delle fonti e delle interpretazioni che vi si ricollegano, conferiscono al volume il raro carattere di uno strumento, che, informando e «formando» criticamente, stimola alla ricerca e alla riflessione storica, per la quale suggerisce direzioni precise e fornisce una bibliografia abbondante e ragionata.

C. Capizzi S.J.

Concilia

Rudolf Riedinger, *Concilium Lateranse a. 649 celebratum*, edidit R.R. (= Acta Conciliorum Oecumenicorum sub auspiciis Academiae Scientiarum Bavaricae edita, series secunda, vol. primum) In Aedibus Walter de Gruyter & Co., Berolini 1984, pp. XXVIII + 467.

Dopo un trentennio di lavoro instancabile e geniale, Eduard Schwartz, morendo a Monaco di Baviera nel 1940, lasciava ben avviata e progredita una delle opere più prestigiose della filologia tedesca del nostro secolo: gli *Acta Conciliorum Oecumenicorum*. Ricevuto nel 1909 dall'Accademia di Strasburgo l'incarico di iniziare la pubblicazione critica e moderna degli atti dei concili ecumenici, lo Schwartz ne pubblicò proprio a Strasburgo il primo volume o fascicolo, al quale ne seguirono altri 26; ma, a causa di note conseguenze della prima guerra mondiale, egli si spostò da Strasburgo a Monaco di Baviera, l'Accademia «patrona» dell'impresa divenne l'Accademia delle Scienze di Berlino, e la responsabilità dell'edizione dei volumi fu attribuita alla Casa Walter de Gruyter, che fino al 1945 aveva sede a Berlino e Lipsia, mentre ora ha sede a Berlino e a New York.

I 27 volumi (o fascicoli) pubblicati dallo Schwartz erano stati concepiti come elementi da raggruppare in 4 tomi; i primi tre tomi avrebbero raccolto tutti i testi dei concili di Efeso (431) e Calcedonia (451); il IV sarebbe stato riservato al Concilio dei Tre Capitoli (Costantinopoli, 553). Di quest'ultimo tomo lo Schwartz aveva pubblicato soltanto un volume che conteneva i documenti di sinodi costantinopolitani e di altre iniziative giustinianee che preludevano al concilio del 533; gli atti veri e propri del concilio dei Tre Capitoli furono editi in un altro volume, apparso nel 1971, curato dal prof. Johannes Straub dell'Università di Bonn, ufficialmente incaricato di continuare l'opera colossale iniziata dallo Schwartz. Poi il IV tomo è stato completato da un terzo volume (in tre fascicoli), compilato da Rudolf Schieffer, con un dili-

gentissimo *Index generalis* di tutti i testi editi nei quattro tomi (Berolini 1974-1982).

L'*Index* dello Schieffer ha inteso evidentemente chiudere la prima serie degli *Acta Conciliorum Oecumenicorum.* Questo volume del Riedinger ne apre una seconda, com'è detto esplicitamente nel frontespizio. Facciamo un salto di quasi un secolo: dal concilio del 533 passiamo al concilio (e forse sarebbe meglio dire «sinodo» per non creare confusione) lateranense, cioè celebrato a Roma nella Basilica del Laterano, dal 5 al 31 ottobre 649, sotto la presidenza del papa S. Martino I.

Certo, questo sinodo non fu né generale né ecumenico. Convocato da Martino I, ad esso presero parte solo 105 vescovi provenienti in grandissima maggioranza dalla Penisola italiana e dalle Isole adiacenti; i vescovi africani e di qualche altra provincia erano molto pochi. Ma, come hanno osservato anche J. Hefele e H. Leclercq, l'autorità di questo sinodo «nella Chiesa è quasi altrettanto considerevole che l'autorità di un concilio ecumenico» (*Histoire des Conciles*, III, 1, p. 435). Ciò dipende, se non andiamo errati, dalle circostanze in cui il sinodo si svolse (assoluta libertà di parola e assenza totale di ogni pressione politica) e dal valore dei documenti elaborati, documenti che eserciteranno un forte influsso nei decenni e nei secoli seguenti. È dunque comprensibile la diligenza dell'Accademia delle Scienze di Baviera nel promuovere l'edizione critica degli atti di un sinodo simile.

Celebratosi in cinque sessioni (dette nell'originale greco, al singolare, πρᾶξις e, nella traduzione latina, «secretarius», termine piuttosto peregrino, per cui vedi HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des Conciles, l.c.*), guidato energicamente da Martino I, che allora godeva della collaborazione diretta di S. Massimo Confessore, il sinodo del 649 rappresenta una specie di contrattacco dell'ortodossia contro il monotelismo, che nell'Oriente di quegli anni stava trionfando — almeno in apparenza — grazie all'adesione costante di tre patriarchi costantinopolitani (Sergio I, Pirro e Paolo II) e di due patriarchi alessandrini (Ciro e Pietro III), senza contare un gran numero di metropoliti e vescovi. Tale trionfo era dovuto pure — se non quasi esclusivamente — alla solita politica religiosa degli imperatori, che s'illudevano di far riaccostare all'Impero i monofisiti offrendo loro formule dogmatiche ambigue o di compromesso, com'erano quelle contenute nella *Ekthesis* di Eraclio (638/9) e nel *Typos* di Costante II (648).

Analizzando le cinque sessioni del sinodo si costata che i suoi partecipanti andarono all'essenziale: 1) determinare ed esaminare teologicamente la dottrina dei monoteliti partiti dal monergismo; 2) dimostrare la difformità di tale dottrina, il monotelismo, dalla tradizione ortodossa dei Padri e la sua conformità con le varie dottrine ereticali precedenti, specialmente col monofisismo; 3) opporre all'eresia del monotelismo la dottrina ortodossa del «dyotelismo»: positivamente, mediante una formula di fede in gran parte identica a quella del concilio di Calcedonia e, negativamente, attraverso la formulazione di 20 anatematismi, in cui vengono esplicitati i punti dottrinali «sub judice». Con quasi tutti gli storici è interessante osservare che Martino I e l'assemblea sinodale vedono lucidamente due fatti che denunciano senza mezzi termini: 1) che il monotelismo è una figliazione diretta del monofisismo, per cui non è possibile ammettere il primo senza sfociare nel secondo; 2) che la

gerarchia orientale, sollecitata o ricattata dalla Corte di Costantinopoli, abbandonandosi alla redazione di formule ambigue, che venivano poi innalzate alla dignità di decreti imperiali, tradiva e calpestava la fede definita a Calcedonia. La chiarezza nel porre i problemi e il coraggio nel risolverli al di là e al di sopra di ogni opportunismo politico non potevano far piacere al governo di Costante II, vittima dell'illusione suaccennata. Esso, per conseguenza, estese la persecuzione ai promotori e agli autori principali di quel sinodo, a cominciare dal papa Martino I e da S. Massimo Confessore, infliggendo loro un martirio, che si cercava di coprire con le solite calunnie di natura politica.

Rudolf Riedinger s'è dedicato all'elaborazione critica degli atti del sinodo lateranense con vigoroso impegno filologico. Ha passato al microscopio, per così dire, tutta la tradizione ms.: 9 codici greci (5 dei quali sono copia del *Vat. gr. 1455* [a.1299]) e 9 codici latini, fra cui spicca per importanza quello di Laon (*Cod. Laud. lat. 199* [circa 820-840]). Questo lavoro minuzioso gli ha permesso non solo di ricostruire con precisione la tradizione testuale sia nella fase ms. che in quella a stampa, ma di giungere a una conclusione «rivoluzionaria»: finora si è ritenuto che il testo latino degli atti fosse l'originale e che quello greco ne fosse una traduzione; il Riedinger dimostra in modo convincente che le cose stanno alla rovescia; proprio il testo greco è l'originale redatto da monaci greci residenti a Roma e pronti a collaborare col papa Martino e con Massimo Confessore, mentre il testo latino non è che la traduzione dovuta agli stessi autori dell'originale greco. Ciò appare dall'analisi linguistica e dalle osservazioni paleografiche permesse dalla tradizione ms. superstite. Poi, accanto alla traduzione primitiva ed ufficiale, si aggiunse quella che ci viene attestata dalle *Decretali pseudoisidoriane*, le quali conservano in modo indipendente i 20 anatematismi che concludono il quinto «secretarius» ossia la quinta ed ultima sessione (pp. XV-XVIII e 369-389). Un'acquisizione scientifica simile costituisce un merito notevole; ma il Riedinger ne ha altri, il più importante dei quali ci sembra quello di aver fatto salire i 161 numeri dei «testimonia» patristici finora noti (cfr. MANSI, X, coll. 1072 A — 1108 C e 1113 C — 1124 A) prima a 166, grazie alla più esatta identificazione di alcuni testi, e poi a 247 grazie all'aggiunta di 81 testi conservati nel *Vat. gr. 1455*, ff. 165r-176r, e qui editi per la prima volta.

Sono dunque notevoli i progressi che il Riedinger ha fatto fare agli atti del sinodo lateranense del 649, come risulta da un confronto qualsiasi di questo volume con l'ultima edizione riprodotta dal MANSI (X, coll. 787-1186). A chi ha familiarità coi 27 volumi curati dallo Schwartz è nota la difficoltà di ritrovare o di citare un testo a causa del criterio ecdotico, secondo cui il grande Filologo pubblicava i documenti riproducendo le raccolte in modo globale (*Collectio Sabbaitica, Collectio Veronensis, Collectio Vaticana*, ecc.) senza curarsi di ordinarli cronologicamente e di affiancare, come si soleva fare sempre nelle vecchie collezioni a stampa, la traduzione latina all'originale greco o viceversa. In questo volume il Riedinger torna al vecchio sistema; anzi, nell'edizione del testo greco dei 20 anatematismi suaccennati, a fronte dell'originale greco pone la traduzione «originale» accompagnata da quella trasmessaci dalle *Decretali pseudoisidoriane* (pp. 369-389). A questa accuratezza redazionale appartengono i vari indici, sui quali ritorneremo. Più

utile ancora è certamente l'identificazione scientifica dei 247 testi patristici, utilizzati nel sinodo come materiale di prova teologica contro la dottrina del monotelismo: i 247 testi (ben localizzati nelle due *Patrologie* del Migne e in collezioni più moderne) risultano desunti da circa 150 opere di circa 70 autori diversi. Benché essi siano stati probabilmente ricavati da florilegi patristici anteriori, offrono tuttavia un vasto campo di indagine, se non altro per la storia dell'interpretazione dei Padri nella metà del secolo VII.

Siamo dunque alla presenza di un'opera di eccezionale merito scientifico, che è costata al Riedinger vari anni di ricerche. Un'idea delle fatiche da lui durate si riceve già dalla lettura attenta dell'introduzione, relativamente breve, ma densa di risultanze e di dati, benché soffra, a nostro parere, di una vera e propria lacuna: della mancanza quasi assoluta di accenni storico-politici e storico-ecclesiastici, necessari sia per inquadrare debitamente il sinodo lateranense che per cogliere l'importanza delle sue decisioni rispetto agli eventi storici posteriori, almeno fino al Concilio Trullano. La lacuna ci pare tanto più grave quanto più riflettiamo che il sinodo del 649 è ben lungi dal ricevere l'attenzione che merita nella storiografia ecclesiastica.

A questo rilievo d'indole generale ne facciamo seguire qualche altro d'indole più particolare.

Si sa che nella tradizione ms. greca e latina l'onomastica spesso assume le forme più grottesche e contraddittorie, dato il massacro ortografico che subiscono nomi di persona, di luogo, ecc. Quante e quali difficoltà si ergano sulla via di chi fa l'edizione di un testo, è noto a chiunque abbia in materia un pizzico d'esperienza diretta. Il Riedinger, per superare le difficoltà incontrate sul piano dell'onomastica ricorrente negli atti del sinodo del 649, s'è servito specialmente della classica opera di Mons. Francesco LANZONI, *Le Diocesi d'Italia dalle origini al principio del secolo VII (anno 604)*, Faenza 1927, che è la seconda edizione (molto corretta ed aumentata) di quella apparsa a Roma nel 1923 come N° 35 della collana «Studi e Testi». Ma non ci sembra che lo Studioso di Vienna abbia superato, in tal modo, tutte le difficoltà.

Ciò emerge leggendo attentamente la lista dei «Nomina civitatum et regionum» (pp. 448-51). «Aiacium» (Aiaccio) non fa parte della «Sardinia» (Sardegna), ma della Corsica, come sanno non solo i geografi, ma anche i tardi ammiratori di Napoleone I. «Ales» è invece in Sardegna; ma il vescovo Calumniosus che ricorre nel N° 21 delle cinque liste dei presenti al sinodo (pp. 3, 31, 111, ecc.), non poteva essere nel 649 vescovo di tale città, perché essa divenne sede vescovile soltanto verso il 1182, quando un terremoto distrusse il suo capoluogo diocesano «Usellis», il cui vescovo era «Usellensis» o «Uxellensis» e non «Alesinus» (Cfr. *Ales e Terralba* in *Enc. catt.* I, 1948, col. 754, che dipende, in parte, da J. FRAIKIN, s.v. *Ales* in DHGE II, col. 139). Calumniosus, per essere «episcopus Alesinus», aveva come sede la città di *Alesa* (Ἄλαισα e *Halaesa*), colonia greca di Sicilia, non distante dall'odierna Patti, ben documentata anche come sede episcopale fino all'invasione araba dell'Isola (cfr. PAULY-WISSOWA, *R.E.*, I, 1894, col. 1274; *Enc. Ital.*, II, 1929, p. 298; *Hieroclis Synecdemus et Notitiae graecae episcopatuum*, etc., ed. G. PARTHEY, Berolini 1866, *ad Indicem*, p. 334, s.v. Ἄλεσις, Ἀλέσης).

Il corrispondente moderno di «Carinae» non è «Carina» (sinonimo antico del precedente e, insieme con esso, dell'altro nome antico «Hyccara»), ma «Carini» (cfr. *Hieroclis Synecdemus*, cit., pp. 77, n° 589; 302, n° 309, dove si osserva la derivazione diretta di tale forma dal greco d'epoca bizantina, verso cui è avviato anche il testo sinodale greco: Ἰωάννου ἐπισκόπου Καρινῆς, di p. 6, r. 2; vedi pure J. PERIN, *Onomasticon totius latinitatis*, I, Patavii 1913, p. 334, s.v. «Carinae»).

Al contrario, il corrispondente antico più noto dl toponimo «Lentini» non è certo il «Leontium» mutuato dal Lanzoni, ma l'usuale «Leontini», che trascriveva il greco Λεοντῖνοι. Del resto, la riduzione al nominativo del genitivo greco Λουκιανοῦ ἐπισκόπου Λεοντίνης e dell'ablativo latino «Luciano Leontinense episcopo» (pp. 2 e 3, n° 12) portano a tutt'altro che a «Leontium» (cfr. intanto *Hieroclis Synecdemus*, cit., p. 77, n° 590; p. 171, n° 255; p. 186, n° 164; p. 302, n° 310). Analogamente osserviamo che dedurre «Trecalae» dal Μαξίμου ἐπισκόπου Τροκάλεως e dal «Maximo Trocalitano episcopo» (pp. 4 e 5, n° 51) significa accogliere frettolosamente un suggerimento del Lanzoni e far perdere di vista le forme più usate «Trocali» e «Trocala», che non solo vengono imposte dal nostro testo sinodale, ma si trovano anche in documenti ufficiali posteriori (cfr. *Hieroclis Synecdemus*, cit., p. 77, n° 586; p. 171, n° 252; p. 186, n° 161; p. 302, n° 306).

I «Marsi» di cui è vescovo Luminosus (p. 5, n° 53) non sono né una città né una regione, ma un popolo che abitava una regione (la Marsica) posta tra il Lazio e l'Abruzzo; si ignora se la sede episcopale fosse l'abitato di Marruvium sul Fùcino o un altro; in ogni caso sarebbe stata necessaria una precisazione per non provocare equivoci. Una precisazione analoga sarebbe stata necessaria nel caso di «Gabini» o «Gabii» (p. 5, n° 32), identificato dal Riedinger, sulla scia del Lanzoni, con «Castiglione». Ora il male è che in Italia le località odierne chiamate Castiglione sono... trentuno; e l'unico ad esser senza un'aggiunta specificativa è Castiglione in provincia di Lecce, nelle Puglie; d'altra parte nessun altro Castiglione può identificarsi col nostro che dovrebbe essere a 12 miglia da Roma, sulla Via Prenestina. Per chi è ignaro di topografia laziale l'identificazione Gabii/Castiglione resta dunque un mistero. Il mistero svanisce se si aggiunge che il Castiglione a cui il Lanzoni fece corrispondere Gabii non è un abitato, ma una contrada che prese il nome da un castello o fortezza che sorgeva sull'acropoli dell'antica Gabii; per conseguenza, si potrebbe parlare di una ubicazione di Gabii, ma non di una identificazione con un abitato moderno.

Questi rilievi critici secondari non ci impediscono di augurarci che il Riedinger, dopo aver pubblicato questa magnifica edizione degli atti del sinodo del 649, possa pubblicare al più presto gli atti del VI concilio ecumenico (680/81), e ci esprimiamo con le stesse parole usate nei suoi confronti dal prof. Straub: «Quod felix faustum fortunatumque esse iubeat Deus Ter Optimus Maximus» (ACO, IV/I, Berolini 1971, p. VI).

C. CAPIZZI S.J.

Coptica et Aethiopica

Gerald M. Browne, *Chrysostomus Nubianus. An Old Nubian Version of Ps.-Chrysostom, «In venerabilem crucem sermo».* (= Papyrologica Castroctaviana, Studia et textus 10) Roma-Barcelona 1984, pp. 164 + tavv. XIV.

È l'edizione del più lungo testo antico nubiano. Venne alla luce vent'anni fa a Serra East nel Sudan, l'antica *Serrēn matto* nubiana, nel corso degli scavi che gli archeologi dell'Oriental Institute di Chicago effettuarono negli anni 1963-1964.

Il codice, restaurato a cura dello stesso Oriental Institute di Chicago, è conservato oggi al Museo Nazionale di Khartum. L'A. descrive il manoscritto, ne identifica il contenuto come versione nubiana dell'omelia pseudocrisostomica sulla croce (CPG 4525) e propone la datazione del codice tra il secolo undecimo e il duodecimo.

Quindi l'A. procede all'edizione del testo nubiano, dando nella pagina a fronte sia la traduzione inglese che il testo greco del Migne (PG 50, cc. 815-820).

All'edizione e alla traduzione l'A. fa seguire un diffuso commento, soprattutto filologico, quindi un indice dei nomi propri, un prezioso e dettagliato glossario dei termini nubiani e dei prestiti greci, un indice delle parole greche rimaste intatte nel testo nubiano e un indice delle citazioni bibliche.

Si tratta, per quanto possiamo giudicarne, di un lavoro serio e documentato che rende un buon servizio alla storia della letteratura cristiana nubiana i cui rari testi trattano più di una volta, come questo, del culto della croce.

V. Poggi S.J.

Steven Kaplan, *The Monastic Holy Man and the Christianization of Early Solomonic Ethiopia.* (= Studien zur Kulturkunde, 73) Veröffentlichungen des Frobenius-Instituts an der Johann Wolfgang Goethe-Universität zu Frankfurt/Main, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1984, pp. 150.

Il monachesimo ha la sua importanza in ogni Chiesa orientale. Ma occupa un posto di rilievo soprattutto nella Chiesa Etiopica.

L'A. studia appunto il monachesimo etiopico durante due secoli: tra il 1270, anno in cui Yekunno Amlak ripristina la monarchia salomonica e l'apogeo dell'impero di Zar'a Ya'eqob (1434-1468).

Per far questo l'A. ha lavorato su una ricca documentazione, edita e inedita, etiopica e in altre lingue, che spazia dalla storia civile dell'Etiopia, alla sua storia ecclesiastica, alla sua agiografia (soprattutto attraverso i *Gädlat* o Vite).

Su questa solida base l'A. costruisce il suo libro.

Dopo un capitolo sul rilancio della monarchia salomonica ad opera di Amdä Seyon, un secondo capitolo studia le figure di Täklä Haymanot e di Ēwosṭatēwos, ispiratori dei due ordini monastici dei Debralibanesi e degli Eustaziani. Anche i monaci attivi tra i Fälasha e i monaci Stefaniti sono presi in considerazione.

Quindi un terzo capitolo studia il monaco, capo o membro di comunità che abita monasteri e possiede terre, nel contesto socioculturale. Il monachesimo influisce sulla presa di coscienza della nazione etiopica. Nel quarto capitolo l'A. misura l'influsso spirituale del monaco: di esorcista, di pellegrino evangelizzatore, di asceta, di taumaturgo. Il quinto capitolo constata la partecipazione del monachesimo alla espansione cristiana nell'epoca studiata. Il sesto capitolo esamina quale sia stata la strategia missionaria dei monaci in tale espansione cristiana. L'opera termina con utili *Conclusions.* Mancava finora un lavoro del genere sul monachesimo etiopico. C'era un saggio di sintesi generale: E. Cerulli, *Il monachesimo in Etiopia*, OCA 153 (1958) 259-278. Anche un etiopico, Mario da Abiy-Addì, che Kaplan stranamente non menziona, aveva redatto la voce, *Etiopico (monachesimo), Dizionario degli Istituti di Perfezione*, III (Roma 1976) cc. 1330-1339.

Non c'era comunque una messa a punto come questa, se non esauriente, di certo stimolante, sul monachesimo etiopico in una determinata fase della sua storia.

Il libro si arricchisce di un elenco di fonti manoscritte di un'abbondante bibliografia e di un indice analitico.

V. Poggi S.J.

Matthew the poor, *The Communion of Love.* Foreword by Henri J. M. Nouwen. St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York 10707, 1984, pp. 234.

Sono venti esortazioni spirituali del famoso monaco copto Matta al-Miskīn, padre spirituale del Monastero di S. Macario, a Wādī al-Naṭrūn (Egitto). Chi le ha tenute, per lo più in arabo, è uno dei protagonisti del rinnovamento monastico della Chiesa Copta Ortodossa.

I vari testi toccano argomenti vitali del pensiero e dell'ascesi cristiana: la Scrittura, la cristologia, la pneumatologia, la mariologia, l'ecclesiologia, l'ecumenismo, l'imitazione di Cristo, la compunzione, le virtù cristiane ecc.

Il lettore rimane colpito dalla fresca immediatezza e dall'unzione ispirata di queste esortazioni. C'è in esse molta familiarità con la Scrittura, citata abbondantemente ad ogni pagina. Semmai, ci saremmo attesi più citazioni di Padri orientali, benché se ne riportino di Clemente di Alessandria, di Atanasio, di Cirillo Alessandrino, di Gregorio il Teologo o di Nazianzo e di Giovanni Climaco.

Constatiamo con piacere come queste belle elevazioni spirituali di Matta al-Miskīn valichino i confini della chiesa Copta Ortodossa per nutrire lo spirito di altri Cristiani. È un'autentica forma di ecumenismo, simile a quella che portava ovunque, ben al di là dei confini della Chiesa Siro-orientale, gli scritti di Isacco di Ninive.

Ottima dunque l'iniziativa di St. Vladimir di curare questo volume.

V. Poggi S.J.

Paul-Hubert POIRIER, *La version copte de la prédication et du martyre de Thomas. Avec une Contribution codicologique au Corps copte des «Acta Apostolorum Apocrypha»*, par Enzo LUCCHESI. (= Subsidia Hagiographica, n. 67) Société des Bollandistes, Bruxelles 1984, pp. 124 + 8 planches.

In questo volume P.-H. Poirier, già noto per altri lavori consimili, introduce criticamente e dà l'edizione di quindici frammenti copti riguardanti predicazione e martirio dell'apostolo Tommaso. I frammenti provengono da codici copti di Londra, di New York, di Parigi, di Strasburgo, del Vaticano e di Vienna. Il brano più lungo è quello contenuto nel manoscritto *Pierpont Morgan copt.* 635, ff. 6r-14v.

Alla edizione dei testi copti fa seguito la loro traduzione in francese. C'è inoltre un indice dei manoscritti copti contenenti i frammenti; ci sono degli indici di nomi propri e delle parole greche.

Tutto ciò è preceduto nel volume da uno studio codicologico di Enzo Lucchesi che inserisce la tradizione copta dell'apostolo Tommaso nella tematica degli Atti apocrifi copti dei singoli apostoli. Lucchesi, che ha riserve per Françoise MORARD, *Notes sur les recueils coptes des Actes Apocryphes des Apôtres* (1981) redige un dettagliato inventario di fonti copte. Dedica due pagine al *Transitus Johannis*; fornisce una bibliografia su tutto l'argomento; traccia un utile quadro sinottico e un elenco dei codici contenenti Atti apocrifi copti.

Si tratta dunque di importanti contributi quanto alla tradizione copta riguardante l'apostolo Tommaso e quanto agli Atti apocrifi copti dei diversi apostoli. Per esempio, sappiamo ora che il supplizio della scorticatura cui viene sottoposto il santo, «che viaggia tre giorni con la pelle sulla nuca» è riferito dalla tradizione copta, mentre non c'è negli *Atti di Tommaso* studiati da Klijn, né negli *Atti latini di Tommaso* tradotti da Erbetta.

Forse si poteva anche tentare la determinazione dell'epoca in cui i quindici frammenti copti furono redatti originariamente.

V. POGGI S.J.

Historica

Antonino DENISI, *L'opera pastorale di Annibale D'Afflitto Arcivescovo di Reggio Calabria (1594-1638). La prima visita pastorale (1594-1595), il primo sinodo diocesano (1595), la prima relazione ad limina (1595.* La Goliardica Editrice Universitaria di Roma, Roma 1983, pp. 410.

Dopo aver pubblicato, tra il 1963 e il 1977, diversi contributi sulla diocesi reggina e in relazione all'arcivescovo Annibale D'Afflitto, il Denisi propone ora all'attenzione degli studiosi le più preziose testimonianze della sollecitudine pastorale di questo «Borromeo della Calabria», che per 44 anni ha retto la Chiesa in epoca immediatamente successiva al Concilio di Trento.

Preceduta da una brillante presentazione di G. De Rosa e dalla bibliografia (pp. 1-9), l'opera si articola in due capitoli di introduzione (pp. 17-87) in

cui, con equilibrio e competenza, vengono esaminate la figura e l'opera dell'arcivescovo (cap. I), e quindi la vita religiosa e la società ecclesiastica della diocesi di Reggio Calabria alla fine del '500 (cap. II), sulla scorta dei dati che emergono dalla sezione documentaria. Quest'ultima comprende l'edizione dei testi già annunciati nel titolo, ovvero: gli atti della prima visita pastorale (1594-1595), i decreti del primo sinodo diocesano (1595) e la prima relazione *ad limina* (1595); segue l'indice generale.

I documenti in questione oltre a rivestire un'importanza propria, acquistano un particolare interesse se si pensa che al giorno d'oggi sono da considerarsi le più antiche fonti riguardanti la vita della diocesi giacenti presso l'archivio arcivescovile, dato che tutto il materiale precedente è andato disperso nell'incursione turca del settembre 1594.

Uomo energico, compreso della sua dignità e dei suoi doveri pastorali e, soprattutto, desideroso del bene spirituale del suo gregge, il D'Afflitto intervenne con mano decisa (e forse troppo pesante), anche nella «zona greca» della sua diocesi che all'epoca comprendeva i vicariati di Motta S. Giovanni, Montebello, Pentedattilo, S. Lorenzo, oltre che la città di S. Agata e la chiesa di S. Maria detta la «Cattolica» sita nella stessa Reggio, per un totale di circa 7.000 fedeli.

Privati da tempo della possibilità di un contatto diretto con i centri ecclesiastici orientali, e sprovvisti ormai di una coscienza ecclesiale, i bizantini di Calabria languivano sotto ogni aspetto. Il clero, più numeroso che nella zona latina (65 presbiteri, 10 diaconi e circa 90 chierici), era anche il meno equipaggiato, sia moralmente che culturalmente. A molti di loro, che ignoravano addirittura i *rudimenta fidei*, l'arcivescovo ordina sotto pena di sanzioni canoniche e pecuniarie, di frequentare corsi da lui organizzati localmente per provvedere almeno ad una istruzione sommaria. Stranamente però, invece del greco, in molti casi veniva loro imposto di apprendere il latino!

In realtà la speranza recondita del D'Afflitto era quella di sopprimere totalmente ogni vestigia bizantina dalla diocesi. Negli atti qui editi non si trovano mai espressioni a riguardo schiette ed esplicite, ma dall'insieme dei singoli interventi si rilevano con chiarezza le linee programmatiche del suo agire in materia greca. Il metodo seguito è in genere quello del compromesso, giocato di preferenza sul terreno liturgico. Si va dall'esortazione a creare un duplice *cursus* nella stessa chiesa, comprendente messa romana e liturgia delle ore greca, fino all'invito, o meglio all'ordine, di servirsi in tutto dei libri tridentini.

Della crociata di latinizzazione comunque, il presule non può essere considerato come un precursore. I suoi infatti, sono stati soltanto gli ultimi e decisivi ritocchi ad un'opera già avviata con successo in precedenza e che ormai arrivava inesorabilmente a produrre il frutto sperato, tanto è vero che il rito bizantino nella diocesi reggina non sopravviverà alla morte dell'arcivescovo. Dell'avanzato stato di latinizzazione offrono prove convincenti tanto l'architettura quanto gli arredi in dotazione alle chiese, non mancano comunque icone, dette «tavole di legno dipinte» e un discreto numero di testi liturgici tradizionali, tanto stampati che manoscritti.

La bibliografia che correda il volume è appropriata e sufficiente, così come l'edizione, sempre molto curata. C'è da notare soltanto l'omissione a

p. 50 del nome dell'autore dell'articolo *Contributo alla storia del rito greco in Italia* che, per quanto riguarda la corrispondenza epistolare tra Annibale d'Afflitto e il card. Santoro, deve ascriversi a S. Gassisi.

Nell'insieme il libro risulta di pregio, e costituisce una sintesi indispensabile per chi a titolo diverso, dalla vita religiosa alle strutture amministrative, si interessa alla diocesi di Reggio nella fine del '500; è, in poche parole, un ottimo libro.

S. Parenti

Antonis Fyrigos (ed.), *Il Collegio Greco di Roma. Ricerche sugli alunni, la direzione, l'attività.* (= Analecta Collegii Graecorum. Collana di studi fondata e diretta da Olivier Raquez, 1) Pontificio Collegio Greco S. Atanasio, Via del Babuino 146, Roma 1984, pp. XII + 397, con 6 tavole f.t.

Dal 29 aprile al 2 maggio 1877 si tenne a Roma un Convegno di studi per celebrare il IV Centenario della fondazione del Pontificio Collegio Greco, avvenuta con la pubblicazione della bolla di Gregorio XIII *In Apostolicae Sedis specula*, che porta la data del 13 gennaio 1576.

Il Collegio Greco, come vari altri sorti a Roma prima o dopo di esso, è tutt'ora attivo. I suoi quattro secoli di storia sono ricchi di protagonisti e di vicende, da cui non può prescindere la storia europea. La storia del Collegio Greco è inseparabile in modo speciale dai rapporti religiosi e culturali della Roma papale — e, in un certo senso, dell'Europa cattolica — col mondo «greco»; cioè: con buona parte dei territori dell'ex-Impero bizantino, ormai dominati, per lo più, dalla Porta Ottomana e, in misura molto minore, dalla Repubblica di Venezia, finché, dalla Restaurazione in poi, non si determinarono situazioni profondamente diverse: rinascita nazionale della Grecia e dei Paesi Balcanici, espulsione graduale dei Turchi da quasi tutta l'Europa e dalle isole del Mediterraneo orientale, riduzione estrema dei territori sottoposti alla giurisdizione del Patriarcato di Costantinopoli, ecc.

Ricorrendo consapevolmente a uno schema cronologico di comodo, la storia del Collegio Greco può dividersi in tre periodi: dalle origini alla nascita della Sacra Congregazione di Propaganda Fide (1622); da tale nascita agli anni che corrono tra la soppressione dei gesuiti e la fine di Napoleone (1773-1814); da tale epoca ai nostri giorni. Il primo periodo presenta le incertezze e gli ondeggiamenti, ma anche gli slanci vigorosi e promettenti, tipici di un'istituzione giovane e in fase evolutiva. Il secondo periodo si configura come una lunga epoca di assestamento adulto, di maturità attiva e feconda, nella quale il Collegio svolge soprattutto una magnifica funzione di mediazione culturale e religiosa, a dispetto degli alti e bassi provocati continuamente da guerre e crisi di idee e di mentalità; questo periodo può considerarsi all'apogeo della sua parabola nel tempo che precede di poco la soppressione dei gesuiti, che ormai governavano il Collegio fin dal 1621, dopo averlo avuto in mano negli anni 1591-1602; ma all'apogeo seguì la rovina totale, provocata dagli sconvolgimenti e dalle spogliazioni dei governi napoleonici, per cui nel 1803 il Collegio Greco venne chiuso. Il terzo periodo della sua storia iniziò timidamente con la riapertura del 1835 (con appena 10 alunni). Da allora in poi i Papi, sia direttamente che per mezzo della Congregazione di Propaganda Fide, hanno messo tutto in opera per riportare il Collegio Greco agli splendori dei secc. XVII-XVIII, tenendo conto dei nuovi tempi e delle nuove situazioni politiche e religiose. Nel 1890 lo affidarono per la teza volta alla Compagnia di Gesù, che nel 1897 lo cedette ai benedettini della Congregazione Belga, tuttora alla direzione di esso.

Come si ricava dal sottotitolo, questo volume non intende ricostruire tale storia in modo esauriente, fosse pure sotto un aspetto qualsiasi. Lo scopo della pubblicazione vuole essere soltanto un contributo iniziale e uno stimolo a lavorare per giungere a tale ricostruzione, che certo non è prevista a breve scadenza. Il contributo del volume si concreta nella stampa degli Atti del Convegno suaccennato, ai quali sono stati aggiunti alcuni studi dalla tematica affine. Il lettore si trova dunque dinanzi a 14 contributi, 5 dei quali vengono riediti per comodità dello studioso o come essi apparvero qualche decennio fa o con opportune aggiunte e correzioni. Nel loro complesso, 9 contributi offrono degli «spaccati» storici su tre tematiche ben definite nel sottotitolo: la consistenza numerica, la provenienza e la riuscita degli alunni (Z. Tsirpanlis, A. Fyrigos, L. Tretjakewitsch); il succedersi e l'operato dei rettori e degli Ordini o Congregazioni nella direzione del Collegio (J. Krajcar, C. Korolevskij, M. Tentorio, C. Soetens, A. Zucchi); l'attività letteraria e le pubblicazioni di 57 ex-alunni nei secoli XVII-XVIII (T. Papadopoulos). Negli altri cinque contributi, oltre a questa tematica, se ne affacciano altre. Così il prof. A. Tamborra traccia un quadro molto attendibile per il periodo 1798-1897; M. Foscolos presenta la serie dei «vescovi ordinanti per il rito greco», più o meno legati al Collegio, dalle origini fino ad oggi; J. Metzler, ora prefetto dell'Archivio Vaticano, elenca e descrive sommariamente «le antiche e principali fonti storiche sul Pont. Coll. Greco» reperibili nel famoso Archivio di Propaganda; mentre S.J. Voicu e G. Spadaro, mediante due ricerche di filologia su codici conservati nel Collegio, danno un'idea di un aspetto molto importante delle funzioni culturali da esso svolte.

È difficile farsi un'idea sommaria della quantità e bontà delle notizie fornite dai quattordici contributi. Qui basti ricordarne qualcuna, che scegliamo a caso.

Il Pontificio Collegio Greco, nonostante la sua denominazione, ospitò frequentemente alunni non solo di provenienza greca o italo-greca, ma anche di origine albanese, balcanica in genere, rutena, melkita. Non sempre l'appartenenza al rito «greco» od orientale era la «conditio sine qua non» dell'accettazione di un alunno.

Si indovina facilmente che le sorti del Collegio erano fatalmente legate alle vicende storico-religiose d'Italia e dell'Europa in genere; in tale contesto è sorprendente l'influsso positivo o negativo della politica veneziana, che per lungo tempo «boicottò» il Collegio Greco perché affidato ai gesuiti.

Si indovina con uguale facilità che la vita quotidiana di un Collegio romano internazionale dovesse spesso affrontare tensioni e difficoltà concrete insorgenti da differenze di mentalità, costumi, lingua. Varie pagine di questo volume attestano tensioni e difficoltà del genere; le quali, del resto, erano,

sono e saranno, comuni a tutte le istituzioni affini, sia a Roma che fuori Roma.

Abbiamo parlato di «spaccati» storici riferendoci al contenuto di questo volume. Pur mantenendo il valore limitativo implicito in tale termine, rileviamo con soddisfazione che la maggioranza delle pagine dei singoli contributi servono efficacemente a dare al lettore un idea concreta della lunga storia del Collegio fondato da Gregorio XIII; cioè un'idea che può ricavarsi soltanto dalla ricerca sulle fonti di prima mano, principiata, se non andiamo errati, dal P. Cyrille Korolevskij nel suo periodico *Stoudion* (1926-1930) e continuata da studiosi come Vittorio Peri e il P. Jan Krajcar.

Questa impostazione francamente scientifica del volume fa' quindi piacere, anche se il lettore spesso incespica in errori di stampa, frasi improprie o scorrette, che un supervisore connazionale di Dante avrebbe probabilmente evitato senza faticar troppo.

Il P. Olivier Raquez, rettore attuale del Collegio, mostra il proposito di aprire con questo volume una nuova collana di studi dedicata specificamente all'Istituzione gloriosa di Via del Babuino: le implicazioni ecumeniche di tale proposito sono trasparenti. C'è da augurarsi che il proposito del P. Raquez trovi non solo un plauso teorico, ma anche e soprattutto l'indispensabile collaborazione altrui — e non solo da parte degli studiosi.

C. CAPIZZI S.J.

Hubert MORDEK (Hrgb.), *Aus Kirche und Reich, Studien zu Theologie, Politik und Recht im Mittelalter. Festschrift für Friedrich Kempf, zu seinem fünfundsiebzigsten Geburtstag und fünfzigjährigem Doktorjubiläum.* Jan Thorbecke Verlag, Sigmaringen 1983, XXII + 532 S.

Jürgen Peterson, der das Vorwort zu dieser Festschrift verfaßt hat, schließt seine Ausführungen mit den bezeichnenden Worten: "Unerbittliche Wahrheitssuche, verstehendes Deuten und offenes Bekennen dessen, was er nach den Regeln historischer Kritik als richtig erkannt hat, darin dürften die Prinzipien beschlossen sein, mit denen Friedrich Kempf seiner Gegenwart Papstum und Kirche des Mittelalters nahezubringen versucht hat". Papst Innocenz III. steht im Mittelpunkt der Forschung Friedrich Kempfs. Er sieht die Größe dieses Papstes, aber schließt die Augen nicht vor dem Verhängnis, das dessen Grundkonzeption über das Verhältnis von Ecclesia, Regnum und Imperium für die Christenheit bringen mußte. Kempf "hat nie ein Hehl daraus gemacht, daß er die konsequente hierokratische Theorie, die zur Katastrophe von Anagni und zur nachfolgenden Misere des Papsttums führte, für eine verhängnisvolle Entwicklung halte" (S. XXI).

Unter den zahlreichen Aufsätzen, die in diese Festschrift aufgenommen wurden, interessieren uns vor allem die, welche Kempfs Konzeption von dem Anspruch des päpstlichen Primats, was die innerkirchliche Gewalt und die politische des Imperiums angeht, betreffen. Es sind dies zwei Aufsätze: der 1.: Wilhelm Imkamp, Pastor et Sponsus, Elemente der Theologie des bischöflichen Amtes; und der 2.: Oskar Köhler, Unitatis redintegratio, die Christianitas und das Problem der Einheit der Kirche und der Einheit des Menschengeschlechts. (Der 1. Aufsatz S. 285-294; der 2. Aufsatz S. 481-497).

Der erste Aufsatz scheint uns die Konzeption des Papstes Innocenz über seine innerkirchliche Gewalt zu günstig darzustellen. Das kann der V. natürlich als seine persönliche Auffassung darlegen; aber er kann uns nicht davon überzeugen, daß diese Auffassung der Kempfs wirklich entspricht. Der 2. Aufsatz hat die Grundthese Kempfs über das Verhältnis von sacerdotium und regnum voll erfaßt und führt sie sogar sachlich weiter. Imkamp will die Elemente einer Theologie des Episkopats, die sich bei Innocenz finden, darstellen (S. 286). Es geht ihm nicht um das Verhältnis von episkopalen und primatialen Strukturen. Wir fragen uns, ob diese Unterscheidung überhaupt möglich ist. Im Grunde sieht dies der V. auch selbst. Am Schluß seines Aufsatzes faßt er die Ergebnisse zusammen (S. 294) und schreibt (no 4): "Die Bischöfe sind die direkten Nachfolger der Apostel; sie handeln an ihrer Stelle, sind ausdrücklich vicarii apostolorum, und insofern ist der Papst Bruder und Mitbischof". — Im ganzen Zusammenhang des Aufsatzes soll das doch wohl heißen, daß die Bischöfe ihre jurisdiktionelle Vollmacht nicht vom Papst, sondern kraft ihres Amtes als Apostelnachfolger haben. Die Frage ist, ob dies der Auffassung Innocenz', wie sie Kempf sieht, entspricht. Imkamp verweist auf eine wichtige Untersuchung, über das Zusammenspiel von päpstlicher und partikularkirchlicher Gewalt, die Kempf angeregt hat und in der wir deshalb wohl seine Auffassung sehen können, nämlich auf den Aufsatz von K. Schatz: "Papsttum und partikularkirchliche Gewalt bei Innocenz III." (AHP 8 (1970) 62-111). Hier wird auf Grund eines sehr reichen Quellenmaterials eine von Imkamps Auffassung völlig verschiedene Ansicht vertreten. Schatz zufolge ist die Vollmacht der Bischöfe nicht eine eigenständige Gewalt, sondern eine "pars sollicitudinis" des Papstes. Dieser nennt die Bischöfe trotzdem "fratres et coepiscopi nostri" (Schatz S. 71). Schatz zitiert aber (72) einen Text aus Kempf, in dem er von allen Prälaten der Kirchen, also von den Leitern der Ortskirchen sagt, sie seien "in partem sollicitudinis" des Papstes berufen. Das bedeutet nach Schatz ganz klar: Der Papst allein ist zur Fülle der kirchlichen Gewalt berufen; andere Vollmachtsträger haben nur teil an seiner Vollgewalt (S. 64). Schatz schreibt an anderer Stelle: Innocenz versteht tatsächlich jede andere kirchliche Gewalt als Partizipation an der päpstlichen Vollgewalt und darüber hinaus als vom Apostolischen Stuhl verliehen (S. 86). Dem Papst ist nur die Institution der bischöflichen Gewalt rein als solche vorgegeben (S. 96). Die Bischöfe sind zwar Nachfolger der Apostel. Aber ihre Autorität ist von der Wurzel her außchließlich ortsgebunden (S. 97). Sie wird also erst konkret, wenn dem Bischof vom Papst ein Territorium zugewiesen wird...... "Bei Innocenz gibt es im Grunde nur *eine* jurisdiktionelle Gewalt in der Kirche, die unmittelbar zu Christus hin ist, nämlich die des Papstes" (S. 93).

Der Artikel von Köhler *Unitatis Redintegratio* befaßt sich in erster Linie mit dem Problem des Verhältnisses zwischen sacerdotium und regnum, wie es sich bei Friedrich Kempf darstellt, wenn es auch zunächst um eine Interpretation des Ökumenismus-Dekrets des 2. Vaticanums geht. Köhler faßt die Grundkonzeption des Papstes Innocenz von der Respublica Christiana, der "Christianitas", in der alle Lebensbereiche unter der Leitung des priesterköniglichen Papstes in letzter Verbindlichkeit geordnet sind, treffend zusammen

(S. 484). Das sollte das Bild einer Einheit sein, wie sie vollendeter nicht gedacht werden kann. Köhler nennt es mit Recht das Verdienst Friedrich Kempfs, die theoretischen Grundlagen der Politik Innocenz' herausgearbeitet und damit zugleich über das umstrittene Verhältnis von sacerdotium und regnum hinaus die wesentliche Problematik der Einheit der hochmittelalterlichen Welt aufgewiesen zu haben (S. 484).

Die Einheitsbestrebungen des Papstes Innocenz führten, was Konstantinopel angeht, wo er einen lateinischen Patriarchen einsetzte, in der trügerischen Hoffnung, so die Griechen zur Einheit mit Rom zu bringen, zu einem völligen Mißerfolg. Der grausam geführte Kreuzzug gegen die Albigenser, die Inquisition, zu deren Durchführung Innocenz die Fürsten unter Strafe der Exkommunikation verpflichtete, sollten zur Einheit der universalen Kirche führen, führten aber tatsächlich dazu, daß diese Einheit terroristische Züge annahm. Das Petrusamt, das "principium unitatis Ecclesiae" sein soll, hat in der absolutistischen Form, in der Innocenz es auszuüben suchte, wesentlich zur Spaltung zwischen der Römischen Kirche und der Kirche des Ostens und schließlich zu den Spaltungen der Reformationszeit beigetragen (S. 483).

Die Konzeption Innocenz III. vom Verhältnis zwischen sacerdotium und regnum, die er als priesterkönigliche Herrschaft verstand, war zeitbedingt und ist in der Kirche überwunden worden, am radikalsten durch das 2. Vaticanum.

Der von Kempf treffend beschriebene Anspruch des Papsttums zur Zeit Innocenz" III. hat bis in die Neuzeit hinein nachgewirkt. Darauf weist Köhler hin, wenn er schreibt: Das Papsttum beanspruchte noch bis in das 19. Jahrhundert hinein bei aller Unterscheidung der Rechtssphären eine oberste Autorität in der politischen Welt. Der Grund dafür, daß Papst Pius VII. (1800-1823).... 1817 den Beitritt zur "Heiligen Allianz" zwischen dem Zaren, dem König von Preußen und dem Kaiser von Österreich ablehnte, lag eben darin, daß er die Führung in einem auf der Grundlage des Christentums abgeschloßenen Vertrags beanspruchte (S. 492). So führt Köhler die Konzeption Kempfs über das Verhältnis von regnum und sacerdotium weiter.

Wir können hier unmöglich alle Artikel der Festschrift im einzelnen besprechen. Es sind, wie der Titel sagt, Studien zur Theologie, Politik und Recht im Mittelalter. Einige seien wenigstens kurz genannt. Zum Gesamtthemenkreis gehört der Artikel Congars: Homo spiritualis. Usage juridique et politique d'un terme d'anthropologie chrétienne (1-10). Um Theologie geht es im Beitrag von Ladner: Eine karolingische Modifizierung der psychologischen Trinitätsanalogien des hl. Augustinus (S. 45-53). Ebenso bei Meulenberg, Une question toujours ouverte: Grégoire VII. et l'infaillibité du Pape (S. 159-171).

Kriegbaums Beitrag: Afrikanische Autonomie und römischer Primat. Kanon 8 der römischen Synode von 386 und seine Geltung in Afrika (S. 11-21), betrifft auch das Verhältnis zwischen staatlicher und kirchlicher Autorität und berührt so die Materie der Festschrift, allerdings für eine frühere Zeit.

W. de Vries S.J.

Irfan Shahid, *Rome and the Arabs. A Prolegomenon to the Stydy of Byzantium and the Arabs.* Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington, D.C. 1984, pp. 194.

–, *Byzantium and the Arabs in the Fourth Century*, Dumbarton Oaks Research Library and Collection Washington, D.C. 1984, pp. 630.

Sono molti anni che l'A. si occupa degli Arabi prima dell'Islam. Ha quindi constatato per esperienza da quanti punti di vista l'argomento sia stato studiato, dall'archeologo, dallo storico, dal linguista, dall'epigrafista, dal fenomenologo della religione, ecc., e quanto siano auspicabili finalmente dei tentativi di sintesi.

Egli si è dunque accinto a raccogliere in una serie di volumi di prospettiva sintetica, la storia dei rapporti tra Bisanzio e gli Arabi prima dell'Islam e ha progettato quattro volumi, dei quali il primo è introduttivo e gli altri si occupano rispettivamente dei secoli IV°, V° e VI°. Due volumi sono appunto usciti.

Il primo, propedeutico, *Rome and the Arabs*, abbraccia l'epoca compresa fra il 64 a.C., anno in cui Pompeo sistema le province asiatiche soggette a Roma e la costruzione del *limes*, ad opera di Diocleziano (284-305).

In questo periodo Roma tratta con i Nabatei, gli Osroeni, i Thamudeni e i Palmireni. Gli Arabi penetrerebbero anche la vita politica, culturale e religiosa di Roma, con Giulia Domna, con Filippo l'Arabo, secondo l'A. primo imperatore cristiano, con Eliogabalo, che introduce a Roma il culto arabo del sole.

L'A. dedica un capitolo alla *Notitia dignitatum*, dalla quale deduce l'inserimento di numerosi Arabi *foederati*, a piedi e a cavallo, nelle strutture militari dell'impero. Altri capitoli studiano quale posto abbiano gli Arabi nell'opera di Eusebio di Cesarea, nella *Historia nova* dello scrittore pagano del V° secolo, Zosimo e quale accezione abbia il termine *Saraceni*.

Il secondo volume, *Byzantium and the Arabs in the fourth Century*, entra nel cuore del problema. Durante il regno di Costantino (306-337) l'iscrizione di an-Namara pone chiaramente la problematica degli Arabi *foederati*. Al tempo di Costanzo II° (337-361) è spedito in Arabia Teofilo l'Indiano, come narra lo storico Filostorgio. Quindi viene l'epoca di Giuliano (361-363) con l'interrogativo se la morte dell'imperatore fosse causata da un arabo. Sotto l'imperatore Valente (364-378) la regina araba Mavia chede un vescovo autoctono per i suoi nomadi. Con Teodosio I° (379-395) la sconfitta dei Tanuchidi e una successiva rivolta influirebbero sulla riorganizzazione delle province di Oriente.

La prima parte del volume comprende i 5 capitoli dedicati ciascuno a un imperatore, quindi 4 capitoli che esaminano le testimonianze di storici ecclesiastici e di Padri, cioè di Ammiano Marcellino, di Socrate, di Gerolamo, di Egeria, di Antonino di Piacenza, ecc. L'A. dedica la seconda parte del volume, con i capitoli decimo e undecimo, alle fonti arabe e siriache. Egli è infatti bizantinista insieme e siriacista, oltre ad avere per lingua materna l'arabo. Tuttavia non allude mai ai 10 volumi in arabo di Ǧawād ʿAlī, consacrati tutti agli Arabi prima dell'Islam. La terza parte del volume, costituita da un solo

capitolo, si occupa delle tribù e dei *foederati* lungo il *limes*. L'ultima parte offre un'utile sintesi conclusiva.

Quindi vengono alcune pagine di *Addenda*, una copiosa bibliografia ragionata, delle cartine e degli indici analitici.

La pubblicazione dei due volumi è dunque un evento culturale importante, beneaugurante anche per i due successivi volumi progettati. L'insieme costituirà un utile messa a punto di tutto l'argomento e un'indispensabile piattaforma di base per ulteriori approfondimenti. Formerà come le prime arcate di quel ponte che continua con le opere di A. A. Vasiliev e M. Canard.

Ci permettiamo semmai un appunto. L'A. è proclivo a trovare Arabi anche là dove non siamo sicuri che lo siano quanti lui chiama tali. Citiamo un caso emblematico. Nella *Vita di Ilarione*, scritta da Gerolamo, i nomadi gridano *Barech*, benedici, al passaggio del santo. L'A. vorrebbe dedurne che esistesse già presso quei nomadi una liturgia cristiana in arabo. I logici direbbero che la conclusione oltrepassa indebitamente le premesse. L'equivoco si deve soprattutto al fatto che l'A. non dà in alcuna pagina di questi due volumi una definizione di «Arabi», il che sarebbe invece premessa indispensabile. Non possiamo infatti basarci su un postulato implicito, identificando per esempio linguisticamente arabo con chi si serve della lingua araba. In realtà popolazioni etnicamente arabe usano l'aramaico, sia pure con arabismi, come nel caso dei Nabatei e dei Palmireni. Pur ammettendo la difficoltà della definizione, bisogna almeno partire da un'ipotesi di lavoro e azzardare una definizione provvisoria e pragmatica. Non si può lasciare nell'indeterminato la distinzione di arabo e non arabo. Infatti un'altra opera che si occupa degli Arabi prima dell'Islam e che, stranamente, non vedo citata nella ricca bibliografia del secondo volume, ha sentito l'esigenza pregiudiziale di una definizione di Arabi e la ha data fin dalle prime pagine: J. S. TRIMINGHAM, *Christianity among the Arabs in pre-Islamic Times*, London 1979, 1-7.

A parte questa riserva metodologica, siamo ammirati della sintesi dell'A. e ci dichiariamo ansiosi di avere tra mano gli altre due volumi, a quanto scrive Shahid già consegnati alle stampe.

V. POGGI S.J.

Iconologica

Giulio CIPOLLONE O.SS.T., *Il mosaico di S. Tommaso in Formis a Roma (ca. 1210). Contributo di iconografia e iconologia.* (= Ordinis Trinitatis Institutum Historicum, Series Miscellanea I), Roma 1984, pp. 142 + 54 tav.

Il visitatore che dal Colosseo sale verso piazza della Navicella rimane colpito da un complesso architettonico che incontra alla sua destra: Un grande portale sormontato da un edicola che racchiude un mosaico cosmatesco in forma di medaglione. Vi è raffigurato il Salvatore che tiene per i polsi due uomini in ceppi, uno bianco ed uno nero. La leggenda che circonda il mosaico spiega trattarsi del «Signum» dell'Ordine della SSma Trinità per la redenzione degli schiavi, ma la complessità dell'immagine e la scena del tutto insolita che presenta rendono indispendabile l'aiuto di una guida per chi, giustamente incuriosito, desiderasse saperne di più. E questo il compito che G. Cipollone si è assunto in questa pubblicazione.

Dopo aver brevemente delineato il metodo di ricerca e indicato le fonti storiche, l'Autore tratta dell'avvenimento al quale il «Signum» deve la sua origine. Fu una visione che S. Giovanni de Matha ed altri con lui ebbero a Parigi il 28 gennaio 1193 mentre egli celebrava la sua prima messa. Segue la documentazione narrativa e sfragistica che testimonia l'avvenimento e la sua traduzione nell'immagine raffigurata nel nostro mosaico e in seguito vengono esposti gli elementi utili per una piena comprensione dell'opera d'arte: la sua ubicazione, cioè la fondazione di S. Tommaso in Formis sul Celio, il sito architettonico o portale romanico che il mosaico sovrasta, gli artisti, la famiglia dei Cosmati, maestro Giacomo e suo figlio Cosma che lo eseguirono tra il 1209 e il 1210. Le descrizioni fatte in passato permettono di concludere che l'opera è giunta a noi pressocchè perfetta nella sua originale integrità.

Dopo aver descritto minuziosamente ogni singola figura, l'Autore, nel cap. VI, il più importante, passa alla lettura iconografica ed iconologica del «signum». Questo nella complessità dei suoi simboli innovatori quale p. es. il Pantocrator che dalla sua trascendenza (il fondo dorato), entra nella temporalità afferrando per i polsi, con gesto vigoroso, il cristiano ed il pagano, costituisce non solo un labaro ed un programma per l'ordine della SSma. Trinità per la redenzione degli schiavi, ma anche una testimonianza tra le più emblematiche della cristianità medievale e delle sue preoccupazioni: redimere gli schiavi cristiani per sottrarli al giogo di padroni violenti (lo scudiscio in mano al nero) i quali mettevano in pericolo la loro fede.

L'ampia e documentata ricerca dell'Autore e, non ultime le ottime e numerose fotografie, mettono effettivamente il lettore in condizione di valutare appieno il significato del nostro mosaico. Ci sia soltanto lecita un'osservazione con la quale dissentiamo forse dall'Autore riguardo all'interpretazione del modo diverso con il quale il Pantocrator prende il polso del bianco e quello del nero. Mentre nel primo caso la presa è benevola (tipo Anastasis, come osserva l'A.), nel secondo, il nero fermamente tenuto al polso sinistro viene «bloccato» e messo nell'impossibilità di nuocere. Lo scudiscio che tiene nella destra non può più raggiungere il bianco e perciò si affloscia. Così, a differenza del bianco, non vi è per il nero prospettiva alcuna di liberazione, ma solo la sua estromissione.

P. STEPHANOU S.J.

Liturgica

Aimé Georges MARTIMORT, *L'Église en prière, Introduction à la liturgie*, édition nouvelle, III: *Les sacrements.* Desclée, Paris, 1984, pp. 352.

This edition of the 3rd volume of *L'Église en prière* replaces the still popular 3rd French edition of 1965. It is an entirely new work necessitated

by the publication of the new liturgical books of the Roman rite during the past two decades. The contributors (R. Cabié, J. Evenou, P. M. Gy, P. Jounel, A. G. Martimort, A. Nocent, D. Sicard) are successful in bringing to light the spiritual and pastoral orientation of the post Vatican II liturgical reform by situating the new liturgies of the sacraments and sacramentals within the history of the tradition of liturgical practice and theology.

Along with the extended treatment of the rites of initiation (pp. 21-114) five traditional sacraments are discussed (The 2nd volume of this series is devoted to the eucharist). Also there are articles on the consecration of virgins, monastic rites and religious profession, funeral rites, blessings and popular devotion. The presentations are uniformly good. Selected bibliographies, which include material in various languages up through 1983, and the analytical index contribute ot the overall excellence of this handbook.

E. J. KILMARTIN S.J.

Mens Concordet Voci. Pour Mgr. A. G. Martimort à l'occasion de ses quarante années d'enseignement et des vingt ans de la Constitution "Sacrosanctum Concilium". Desclée, Paris, 1983, pp. 731.

On the occasion of the 20th anniversary of II Vatican's Constitution on the Liturgy and the 40th year of his professorship at the Institute Catholique of Toulouse, the circle of Friends and disciples of Aimé G. Martimort have assembled this volume of "mélanges». The first part reprints articles which reflect the broad interests of Martimort. 8 historical studies represent the academic side of his contribution to the field of liturgy. 12 essays are indicative of his pastoral concern which included 20 years of co-directorship of the Centre de pastorale liturgique de Paris. Preference in the selectiôn of material was given, according to the editors, to works not readily accessible. This norm is not strictly observed.

In his more scientific works the relevance of past historical practice for the present day frequently comes to the foreground (e.g., his investigation of the origin and meaning of the alleluia related to scriptural readings in the eucharistic liturgy). His pastoral orientation is probably best shown in the three articles on the Christian assembly which undoubtedly contributed to the outlook of the II Vatican preparatory commission charged with the formulation of a schema on the liturgy.

In the tradition of the modern French liturgical movement Martimort developed a sound presentation of the sacramental nature of the Christian assembly between 1954 and 1959. He did this in such a way that the practical implications of Pius XII's encyclical letter, *Mediator Dei* (1947), could hardly be avoided. Unfortunately this theology has an exclusively christological orientation which easily leads to a mystification of the relationship between Christ, Church and ordained ministry. Within this perspective, which corresponds to the post Reformation French theology of priesthood, Martimort speaks of the *identification* of the Church (213) and eucharistic minister (214) with Christ in 1954. In 1977 he still refers to "this mystery of the

identification with Christ" of the minister of the eucharist (335). Always grounding his theology of the eucharist on *Mediator Dei* he affirms the teaching of Pius XII that the priest represents the people in the sacrifice of the Mass because he first represents Christ who is the head of his members (330). The weakness of this presentation has been noted by Orthodox theologians (e.g. Paul EVDOKIMOV, *L'Orthodoxie* (1959) 250; Cyprian KERN, *Evcharistija* (1947) 238-239) and also Catholic theologians (e.g. Yves CONGAR, *Je crois en L'Esprit saint* III (1980) 306 ff.). However the post II Vatican discussion of the pneumatological and ecclesiological aspects of ordained ministry's role in the eucharist, as well as the essentially epiclectic character of the *formae* of all sacraments (including the eucharist) does not seem to intrude on Martimort's theological reflection. Beneath a true pastoral concern lies an abstract one-sided christological theology of the liturgy in which Thomas Aquinas and *Mediator Dei* have been awarded the last word.

The second part of this volume contains 20 essays which treat various aspects of liturgy.: history of the modern liturgical reform, biblical studies, liturgy of the word and preaching, liturgy of the hours, liturgical assembly, iconography, modes of presence of Christ and the seven sacraments. The quality of the contributions is uneven with the balance being tipped in the direction of themes more closely associated with Martimort's historical work.

The readers of this journal may be especially drawn to the following studies. There is one essay on the theology of mysteries (M. J. Nicolas) which gives a textbook exposition of the teaching of Thomas Aquinas on the subject. As the bibliographical note indicates (496), the author is unaware that anything new has been written on the theme since 1958. The one Orthodox contributor, B. Bobrinskoy, writes on the significance of the absence of the sacrament of the Holy Spirit in the early Syrian rite of initiation. No consideration is given to more recent scientific work on the subject of Syrian baptismal unction. C. Renoux offers an interesting suggestion concerning the light which the Armenian tradition can shed on the time and place of origin of the feast of the transfiguration. The content of an 11th century Melkite collection of 10 homelies (MS Vatican 560) is described by J.-M. Sauget. V. Saxer analyzes the use of the bible in some Greek anaphoras. The implications of Paul VI's constitution, *Divinae consortium naturae* (1971) for a coincidence between Eastern and Western practice concerning the minister of confirmation are spelled out by L. Ligier. Also there are informative articles on the theology of the *ecclesia orans* reflected in early iconography (A. Quacquarelli); the meaning of the liturgical response 'And with your spirit' for a theology of the priesthood according to the School of Antioch (J. Lécuyer); the reaction of the faithful to scriptural reading on the Church of the Fathers (A. Oliver).

This generally excellent volume is a fitting tribute to an outstanding scholar in the field of the history of liturgical texts of the West and promoter of the modern liturgical movement. An analytical index facilitates the use of the rich variety of material.

E. J. KILMARTIN S.J.

Oecumenica

James F. PUGLISI — Sever J. VOICU, *A Bibliography of Interchurch and Interconfessional Theological Dialogues.* Centro Pro Unione, Rome, 1984, pp. 260.

This publication is an indispensable research source for the readers of this periodical who are concerned with the study of ecumenical theology within the scope of all church dialogues and especially with the results of the 30 dialogues involving the Orthodox (Byzantine) Church and the 5 in which the Oriental Orthodox Church participates.

The Centro Pro Unione has provided the best single source of bibliographical material on the subject of interchurch and interconfessional dialogues through *A Workbook of Bibliographies For the Study of Interchurch Dialogues* (1978) and the spring issue of its *Bulletin.* This cumulative edition updates previously published material and an improvement has been made in the presentation of entries. Supplementary material will continue to be published in the spring *Bulletin* which is made available on request.

This volume contains 6,500 items, with information drawn from over 80 ecumenical journals and entries from over 120 international, national and regional dialogues. Where possible texts and papers are followed by references to information about meetings and reflections and reactions. Copies are obtained by sending checks (US $ 20 ($ 25 Air Mail); Italian Lire 35.000) to Roland Lawson, Centro Pro Unione, S. Maria dell'Anima 30, 00186 Rome.

E. J. KILMARTIN S.J.

Patristica

Herbert ARENS, *Die christologische Sprache Leos des Grossen. Analyse des Tomus an den Patriarchen Flavian.* (= Freiburger theologische Studien, 122. Band) Herder, Freiburg-Basel-Wien 1982, pp. 716.

Questo grosso volume contiene, come dice il sottotitolo, un'analisi del famoso *Tomus ad Flavianum*, indirizzato dal Papa Leone il Grande al Patriarca di Costantinopoli, Flaviano.

L'A., che ha edito una *Sprachwissenschaft*, offre un suo contributo specialistico, analizzando linguisticamente l'importante testo teologico, vessillo emblematico per i Calcedonesi e pietra di scandalo per gli Anticalcedonesi, mai fino ad ora fatto oggetto di così minuzioso studio analitico.

All'analisi del *Tomus* l'A. premette uno sguardo di insieme sull'opera letteraria dello stesso Papa, cioè sui Sermoni, sui Trattati e sulle Lettere di lui. Questa parte introduttiva, che si estende per circa 150 pagine, ha pure un capitolo dedicato al latino cristiano in genere e in particolare al latino e allo stile di Leone.

Nel riprodurre il testo del *Tomus*, Arens si basa in generale sull'edizione del Silva Tarouca (1932), pur tenendo sempre presenti gli ACO dello Schwartz che, a loro volta, contengono il *Tomus.*

Arens ha ricostruito tutta la struttura interna del *Tomus*, di cui ha numerato progressivamente ogni singolo versetto. Secondo lui il *Tomus* è costituito di cinque parti, la prima e l'ultima delle quali costituiscono l'introduzione e la conclusione. Il nucleo centrale del *Tomus* si trova nelle parti seconda, terza e quarta. Nella seconda parte Leone, partendo da articoli del credo apostolico, enuclea una teologia biblica dell'Incarnazione, con risvolti anti-eutichiani. Nella terza parte, Leone conferma la dottrina delle due nature, con citazioni dai propri scritti e da scritti di Gaudenzio di Brescia e di Agostino. Si richiama alla confessione di Pietro (Mt 16,16); cita ancora un passo dai suoi propri scritti e ricorre a I Gv 4,2-3, per mostrare quanto aberrante sia il dire di Eutiche.

La quarta parte del *Tomus* indica nella passione e nella morte di Gesù una prova apodittica della reale natura umana di Gesù e il significato ecclesiale salvifico di tali passione e morte di Dio fatto uomo.

E, una volta di più, Leone condanna la dottrina di Eutiche, proclamando l'assurdità della sua affermazione, «post vero adunationem unam naturam confiteor».

L'A. segue nella sua analisi delle regole ben precise. Dà una sezione del testo, che rispetta in generale la suddivisione del Silva Tarouca (*Text*). Della stessa sezione giudica l'aspetto critico (*Textkritik*). Quindi, nella rubrica *Prätexte*, ricerca eventuali similitudini del brano in esame con testi precedenti, dello stesso Leone o di altri scrittori. La seguente rubrica, *Komposition*, studia la funzione del brano nel complesso dello scritto. La voce *Semantische Auslegung* sottolinea l'accento linguistico della monografia, ricercando il valore semantico delle singole espressioni. L'A. dichiara anzi che non avrebbe potuto compiere il suo lavoro di analisi se non avesse in precedenza realizzato il presupposto indispensabile di un *Index verborum S. Leonis Magni* (p. 142). Infatti l'analisi di Arens tiene conto dello studio comparato di stile e di vocabolario di Leone. Se per esempio il versetto 20 del *Tomus* dice che il Figlio «non est divisus a Patre in essentia» Arens ricorda che la parola *essentia* viene usata da Leone 27 volte nei Sermoni e 11 volte nelle Lettere. In base al confronto con tutti questi passi Arens decide quale accezione la parola essentia abbia nel versetto 20 del *Tomus* (pp. 197-203).

Come si vede, sottolineiamo l'identità linguistica di questo lavoro. Non vi si cerchi perciò primariamente uno studio del contesto storico e teologico. Infatti, un'opera apparsa contemporaneamente a questa e che pure si occupa di Leone Magno e della sua teologia (S. O. HORN, *Petrou Kathedra. Der Bischof von Rom und die Synoden von Ephesus (449) und Chalkedon*, Paderborn 1982; rec. OCP 49 (1983) 506-507) sottolinea aspetti che Arens non prende in considerazione. «Se Leone abbia capito o meno Eutiche — dichiara del resto Arens — questo non mi riguarda direttamente. Io mi occupo esclusivamente della logica interna del pensiero di Leone» (p. 282).

Noi rispettiamo e apprezziamo il legittimo taglio linguistico di questa accurata indagine analitica. Tuttavia, crediamo che linguisti e non linguisti siano d'accordo nel rammaricare che un lavoro di tanta pazienza e di tanta

fatica non sia stato coronato e completato da un corredo di indici analitici (dei nomi propri e soprattutto delle parole) che ne avrebbero reso tanto più facile l'uso e la consultazione. Sarebbe stato pure opportuno che il volume offrisse una lettura di insieme, continua del Tomus, oltre a spezzettarlo a scopo analitico, in brevi pericopi, separate tra loro da pagine e pagine di commento.

V. Poggi S.J.

S. P. Brock (Ed.), *Turgame Šta d-Qaddiša Mar Ya'qob da-Srug Malpana* (Six Turgamē of the Doctor Mar Jacob of Serug). Published by St Ephrem der Syrer Kloster (Glaner Burgstraat 33, 7585 PK Glane / Losswer, Holland) 1984, pp. B-56.

As for the edition of the *Soghiata Mgabbyata* (OCP 50, 1984, 248-9), Dr Brock is presenting this edition mainly for the Syriac speaking communities; nevertheless, as the *Soghyata*, it is published for the first time. These *Turgame* are six homilies in prose for the main feasts of the liturgical year: Christmas, Epiphany, Lent, Palm Sunday, Good Friday, and Sunday of the Unleavened Bread or Resurrection. The edition is based on the manuscripts of B.L. about 600 years old, on another ms. of B.L., rather fragmentary, which is old enough, and on some Mss of Damascus which contain two or three of these homilies. Others are left (see, *preface*). No doubt that these *Turgame* are authentical (similarity with other works, witness of the manuscripts, style...). Reading them is a delight, they are artistic prayers and meditations. The edition is beautiful and it reproduces the manuscript written for this purpose by Mar Julios, Syrian Orthodox bishop of Europe.

Dr. Brock is preparing an English Translation of the *Turgame*. Mr. F. Rilliet is preparing a critical edition for the *Patrologia Orientalis* of Fr. Graffin with the use of all available manuscripts. Prof. Brock was in touch with both of them before publishing. I should take this occasion to congratulate and thank not only Prof. Brock for his works in the Syriac field, but also Mgr. Julios for publishing several important books making them available for our people.

P. Yousif

Jean Gribomont O.S.B. Moine de Clervaux, *Saint Basile. Évangile et Église. Mélanges*. Tome I, Présentation par Enzo Bianchi (= Spiritualité Orientale et Vie monastique, n. 36); Tome II (= Spiritualité Orientale et Vie Monastique, n. 37) Abbaye de Bellefontaine 1984, pp. 560.

Sono più di trent'anni che il P. Jean Gribomont si occupa di S. Basilio di Cesarea. In questi due volumi l'editrice di Bellefontaine ne ha raccolto 25 saggi su Basilio, già pubblicati in riviste e in opere collettive, lungo l'arco appunto di un trentennio.

Senza conservare l'ordine cronologico in cui apparvero originariamente, i saggi si susseguono, con buona pedagogia, in senso centripeto, dall'esterno all'interno, cioè dal contesto storico in cui Basilio è inserito, a Basilio stesso, ai suoi scritti e alle sue concezioni spirituali.

Nel primo volume il I saggio studia il monachesimo di Siria e di Cappadocia senza cui Basilio non può essere compreso. Il II e il IV saggio esaminano il concilio di Gangra, quale fonte importante per lo sviluppo di tale monachesimo. Il III saggio precisa che i monaci, nella concezione basiliana, non erano distinti dalla comunità ecclesiale più di quanto non si distinguano oggi i membri dell'Azione Cattolica dalla comunità parrocchiale (p. 39). Il V è una panoramica di studi recenti sulla sensibilità sociale di Basilio, soprattutto in base alle omelie *Destruam* e *Divites*. Il VI affronta un problema che si pone anche per altri maestri di spiritualità: la mistica sarebbe tollerabile a piccole dosi, oltre le quali è più difficilmente controllabile. Il VII e l'VIII saggio si occupano dell'influsso di Eustazio di Sebaste su Basilio, fino alla loro rottura. Il IX saggio entra ormai più addentro nello studio del personaggio stesso con una serie di note biografiche attingenti soprattutto alle trecento lettere di Basilio. Quindi gli scritti di Basilio vengono esaminati direttamente: nel X saggio le Regole Morali; nell'XI le lettere 173 e 22; nel XII si constata l'entità dell'influsso paolino nell'opera di Basilio; nel XIII l'influsso giovanneo; nel XIV quello di Origene. Due annessi trattano delle cosiddette *Extravagantes* e forniscono un utile quadro comparativo dei vari testimoni delle Piccole Regole.

Il secondo volume si apre con saggi su temi della spiritualità basiliana. Il saggio XV e il XVI trattano della virtù dell'obbedienza; il XVII della rinuncia al mondo in opere autentiche di Basilio, mentre il XVIII esclude che l'*Esortazione alla rinuncia* sia di Basilio. Il saggio XIX analizza le *Exhortatoria ad sanctum baptisma*. Il XX studia come Basilio affronti la tematica della sequela di Cristo; il XXI è una ricerca sulla preghiera in Basilio. I due saggi XXII e XXIII studiano ambedue passi del *Trattato dello Spirito Santo*, l'uno per capire cosa intenda Basilio con tradizioni non scritte, l'altro come Basilio componga insieme intransigenza e irenismo.

Il saggio XXIV si chiede quale sia l'atteggiamento di Basilio verso il papa Damaso e verso il vescovo di Roma in genere. Il XXV fa l'esegesi delle parole di Benedetto in cui si citano esplicitamente le Regole di Basilio.

L'opera si chiude con una serie di indici: biblico, basiliano, onomastico antico e onomastico moderno.

Le 560 pagine che raccolgono insieme i frutti di tanta familiarità con Basilio acquisita dallo stesso specialista, sono precedute da una Presentazione di Enzo Bianchi, della Comunità monastica di Bose che dice, tra l'altro: «Il contributo di J. Gribomont agli studi basiliani non solo gli ha procurato in questo campo una indiscutibile autorità e ha permesso una lettura dell'Asceticon molto più fedele allo spirito radicalmente evangelico di Basilio, ma ha pure aiutato concretamente molti uomini e molte donne, monaci e monache, a riscoprire il fondamento della propria vita cristiana e religiosa» (p. VII).

V. Poggi S.J.

JEAN D'APAMÉE, *Dialogues et Traités*, tr. fr. R. LAVENANT, S.J. (= SC 311) Éd. du Cerf, Paris 1984, pp. 180.

Le P. Lavenant est un syriacisant de longue date. Il a, entre autres, publié le texte de la *lettre de Philoxène à Patricius* avec une traduction française (PO 30, 1963) et la traduction française des *Hymnes sur le Paradis* de saint Ephrem (SC 137, 1968). Le livre ici recensé est, à l'origine, un diplôme présenté à l'École Pratique des Hautes Études de Paris en 1979, mis à jour selon les données les plus récentes. Pour des raisons d'édition dans la Collection SC l'introduction (pp. 15-44) a été sensiblement réduite. Le texte traduit se base sur l'édition de W. Strothman, JOHANNES VON APAMEA, *Sechs Gespräche mit Thomasios, Der Briefewechsel zwischen Thomasios und Johannes und Drei an Thomasios gerichtete Abhandlungen*, (= Patristische Texte und Studien, Band 11), Walter de Gruyter, Berlin 1972. Les six dialogues avec Thomasios traitent de l'espérance future (I) de la «spiritualisation» de l'homme dans le monde futur (II), de la création de l'homme dans la vie terrestre (III), de la variété des êtres créés (IV). Le V[e] Dialogue reprend le thème du III[e], alors que le VI traite des «révélations et visions de l'économie divine en ce monde et la révélation qui vient de l'économie du monde à venir». Le thème des lettres (Nos VII-VIII) et des traités (IX-XI) est centré sur l'économie salvifique du Christ. L'œuvre est écrite en syriaque (p. 45).

L'*Introduction* est une présentation de l'Auteur et de toute son œuvre. Et d'abord le problème de l'identité de Jean d'Apamée. Ayant étudié ailleurs la question (OCP 46, 1980, 367-390), R.L. se limite à en donner le résultat suivant la position du P. Hausherr qui lui parait la plus vraisemblable. Il y a trois Jean d'Apamée: le premier, notre Auteur, de la Syrie, fin 4[e] siècle ou début 5[e] siècle, orthodoxe. Le deuxième, gnostique et émanationiste, aussi de la Syrie, mentionné par Théodore bar Koni dans son Scholion (fin 8[e] siècle). Le troisième, de la Mésopotamie et condamné par Timothée le Grand, avec Joseph Hazzaya et Jean Dalyatha (fin 8[e] - début 9[e] siècle). On connait peu de choses sur notre Auteur. D'Apamée, il est parti étudier à Alexandrie la Bible, sa première source d'inspiration sur l'œuvre de Dieu, son dessein et son économie (*M[e]dabb[e]ranuta*) (de la création à la rédemption) et sur sa pédagogie perçue au moyen de la discrétion et de l'humilité dans le mystère du Christ, don suprême de Dieu. Sa christologie reflète bien la situation d'entre 430 et 450, comme l'a montré le P. A. de Halleux (Mus 94, 1981, 5-36 et OCA 221, 1983, 299-306). Dans son œuvre, «Jean apparait comme un homme cultivé, au courant des idées de son temps, sachant discuter les opinions des philosophes, réfuter les objections de ses disciples ou de ses contradicteurs, un théologien capable d'exprimer sa foi. Ce fut surtout un homme vivant en familiarité constante avec la Parole de Dieu, patient pédagogue, immensément humble et aimant, ne quittant jamais le centre de son âme, tout illuminé par le mystère du 'Christ notre espérance'!» (p. 26).

Il serait prétentieux de vouloir présenter ici la doctrine de J. d'A. Rappelons-en les lignes principales. Elle se fonde sur un christocentrisme fort équilibré et suppose et exploite l'anthropologie biblique. Dans le Christ, exemple de la future résurrection, et, par conséquent, «notre espérance», cette vie s'engage et se poursuit. De son côté, l'homme doit se donner à une lutte

sans merci contre les passions pour parvenir à la pureté (*Dakiuta*) et à la transparence (très bien dit pour *šapiuṭa*) par laquelle se réalise «l'ouverture totale de l'âme à l'espérance future» (p. 42). Dans les pp. 31-34, R.L. donne la doctrine spirituelle de J. d'A. selon la perspective propre de chaque œuvre. Le chapitre se conclut avec une section sur la vie selon l'espérance de Jésus Christ où est présentée de manière dense et claire l'anthropologie chrétienne de J. d'A.

Pour la traduction, le P. Lavenant met en œuvre sa familiarité avec le syriaque et son expérience confirmée dans les publications précédentes. C'est une traduction très claire et très fiable. Le livre est à conseiller non seulement pour le bibliste, le patrologue et l'historien des doctrines, mais aussi pour l'histoire de la spiritualité chrétienne et pour la vie spirituelle, surtout pour les membres des Eglises de langue syriaque. C'est surtout à ces derniers de rendre hommage au P. Lavenant et à d'autres syriacisants qui se consacrent entièrement à notre culture et à notre héritage.

P. YOUSIF

Le Monde grec et la Bible, sous la direction de Claude MONDÉSERT. (Collection La Bible de tous les temps, 1) Beauchesne, Paris 1984, pp. 422.

Cet ouvrage est le premier d'une série de sept. On y fera «l'histoire du recours pratique à la Bible» jusqu'à nos jours, en montrant en particulier comment elle a été «mise en œuvre, lue, méditée et vécue», comment elle est devenue un ferment pour les sociétés et les cultures. Cette entreprise gigantesque mettra à contribution près de deux cents collaborateurs.

L'objet du premier livre était déjà immense. Il fallait faire des choix. On peut penser que ces choix dépendent davantage des collaborateurs qui ont pu être trouvés que d'un plan préétabli. Aucun chapitre, par exemple, n'est consacré à Origène. En revanche, près de soixante-dix pages traitent, de façon d'ailleurs fort intéressante, des scènes bibliques dans l'art chrétien et de la Bible illustrée en Cappadoce. Etait-il plus important de faire état de «la Bible et de la crise arienne» (C. Kannengiesser) que d'étudier l'usage qu'ont fait de l'Ecriture Eusèbe, Basile ou Grégoire de Nysse, par exemple? Si plusieurs absences peuvent, au moins à première vue, paraître étonnantes ou même inexplicables, le lecteur aura par contre l'heureuse surprise de trouver des sujets du plus grand intérêt qu'on laisse trop souvent de côté dans des ouvrages généraux comme celui-ci: notons en particulier le domaine des Chaînes présenté de façon remarquable par Gilles Dorival. Il faut signaler de même l'excellente étude de Jean-Noël Guinot sur Théodoret de Cyr.

G. PELLAND, S.J.

ORIGÈNE, *Commentaire sur Saint Jean.* Tome IV: (*Livres XIX et XX*). Texte grec, introduction, traduction et notes par C. BLANC (= SC 290) Éd. du Cerf, Paris 1982, pp. 400.

Continuando la sua meritoria fatica, Cécile Blanc offre qui al pubblico un altro accuratissimo volume del commento origeniano al Vangelo di Giovanni. Questo tomo IV contiene il libro XIX, pervenutoci mutilo dell'inizio e della fine (cf. p. 44, nota 1), su Gv. VIII, 12-25, e il libro XX, integro, su Gv. VIII, 37-53.

Nell'introduzione, C. Blanc espone i principali temi toccati da Origene in questi due libri, illustrandoli con l'insieme della produzione origeniana. Come gli Stoici, l'Alessandrino afferma una parentela tra il *Logos* divino e i *logoi* umani; per questo ogni uomo porta in sé dei germi di giustizia e di verità (pp. 8-11). Ma parlare di germe o seme significa rifarsi a una paternità e indicare una filiazione. Qui Origene riporta la comune spiegazione che l'antichità dava circa la generazione e l'ereditarietà: essa minimizzava il ruolo della donna esaltando quello del padre (pp. 12-14). Analogamente alla generazione fisica, anche quella spirituale comporta lo sviluppo di potenzialità che possono essere riferite a un «padre»; così anche chi non è della razza di Abramo, se però compie le opere di Abramo, diventa suo «figlio» (pp. 14-17). Nessuno è cattivo per natura, indipendentemente dalle opere. Il mondo visibile è stato formato per accogliere le anime che hanno abbandonato le realtà superiori e hanno ora bisogno di un corpo per esercitarsi. Questa condizione terrena fa sì che gli uomini spesso pecchino per ignoranza o debolezza, o sotto l'influsso dei demoni (pp. 17-23). Però, più un uomo partecipa al *Logos*, più aumenta la sua capacità di discernere il bene e il male, e di conseguenza è maggiore la gravità del peccato. Per questo il discepolo di Cristo, quando pecca scientemente e non per ignoranza o debolezza, commette il peggiore dei peccati, perché pecca contro lo Spirito (pp. 24-28). Origene ama presentare Gesù come colui che guarisce i peccatori, portandoli alla filiolanza divina (pp. 28-30). Contro gli gnostici, egli afferma continuamente che per mezzo di Gesù Cristo l'ingiusto può diventare giusto, l'indegno degno, colui che è tenebra può diventare luce, come gli Apostoli e Paolo in particolare, che è passato dall'odio alla nuova nascita, e da figlio d'ira è diventato figlio di Dio (pp. 30-32). Allora l'uomo, liberato dal *Logos* e divenuto figlio di Dio, conoscerà veramente il Padre (p. 34).

Il testo greco di quest'edizione si discosta un centinaio di volte da quello del Preuschen (GCS): la lista è data alle pp. 36-38. Le note al testo, sempre illuminanti, nonché una serie di note complementari aiutano non poco nella comprensione del discorso origeniano, spesso involuto ed eccessivamente analitico.

E. CATTANEO S.J.

ORIGÈNE, *Philocalie, 1-20. Sur les Écritures*, introduction, texte, traduction et notes par M. HARL, et *La lettre à Africanus sur l'histoire de Susanne*, introduction, texte, traduction et notes par N. DE LANGE. (= SC 302) Les Édition du Cerf, Paris 1983, pp. 593.

Nel clima di rinnovato interesse per l'esegesi patristica, questo volume apporta un contributo notevolissimo. Si tratta dei cc. 1-20 della *Filocalia* di Origene, una raccolta di «belle pagine del maestro Alessandrino, principalmente nel campo dell'esegesi biblica» (p. 19). (La seconda parte della *Filocalia*, cioè i cc. 21-27 sul «libero arbitrio», era già stata pubblicata nel 1976 da E. JUNOD in SC 226).

Nell'introduzione, M. Harl tocca dapprima le questioni riguardanti l'origine e il genere letterario della raccolta. L'opinione comunemente ammessa che la *Filocalia* sia opera di Basilio Magno e Gregorio di Nazianzo è criticata come non sufficientemente avvalorata dalle fonti, a dire il vero quasi inesistenti (pp. 19-24). Anzi, l'A. avanza l'ipotesi che essa possa «essere stata composta con le opere di Origene conservate nella Biblioteca di Cesarea di Palestina, sul modello dei lavori storici di Eusebio» (p. 33).

La seconda parte dell'introduzione è dedicata all'ermeneutica di Origene, non nel suo insieme, ma come appare dalla pagine della *Filocalia*. Nonostante questa limitazione, le 115 pagine di questa parte dell'introduzione formano lo studio più aggiornato e penetrante tra quelli ultimamente usciti sull'esegesi del grande Alessandrino. Ad esse vanno aggiunti gli ampi commenti che accompagnano il testo.

Questo non è riportato per intero. Le pagine tratte dal *De Principiis*, dal *Contra Celsum*, nonché dalla *Lettera di Origene a Gregorio*, sono soltanto commentate, essendo il corrispettivo testo già apparso in qualche altro volume di SC (cf. la tabella alle pp. 9-10).

Lo scopo degli Editori dunque non è stato quello di fare una nuova edizione della *Filocalia*, quanto piuttosto quello di presentare a un pubblico più vasto le idee di Origene «sulle Scritture» (cf. p. 8). Così si capisce perché il presente volume contiene anche la *Lettera di Origene ad Africanus sulla storia di Susanna*, a cura di N. De Lange. In risposta a una lettera di Africanus (pure riportata), Origene prende le difese di quella parte del libro di Daniele presente solo nella Bibbia greca, ritenendola autentica ed originariamente scritta in ebraico. Questa è la prima edizione critica moderna della *Lettera di Origene*, dopo quella di Ch. Delarue (1733), passata nel Migne.

E. CATTANEO S.J.

PHILON D'ALEXANDRIE, *Quaestiones et Solutiones in Genesim, III, IV, V, VI e versione armenica*, traduction et notes par Charles MERCIER; *Complément de l'ancienne version latine*, texte et apparat critique, traduction et notes par Françoise PETIT. (= Les Œuvres de Philon d'Alexandrie, 34B). Paris, Cerf, 1984, pp. 551.

Les éditions du Cerf présentent le deuxième tome des Quaestiones et Solutiones in Genesim. Il s'agit d'une œuvre de Philon moins connue et

moins utilisée, non pas parce qu'elle offre moins d'intérêt mais parce qu'elle est restée trop longtemps difficile d'accès. La version arménienne d'Aucher, accompagnée d'une traduction latine, date de 1826: elle ne se trouve pas partout! On pouvait disposer, il est vrai, d'une bonne traduction anglaise de Ralph Marcus, enrichie de notes copieuses, mais on attendait encore avec une certaine impatience que la série des Œuvres de Philon nous donne enfin les Quaestiones. Le second tome est l'œuvre posthume du regretté Charles Mercier. Comme il a été expliqué dans le premier, la disparition du texte original et l'insuffisance de la traduction latine d'Aucher imposaient de recourir à un spécialiste de l'arménien. L'éditeur a eu l'heureuse idée de joindre à la traduction française la traduction latine d'Aucher. Malgré toutes ses imperfections, il sera très utile de pouvoir s'y reporter et de la confronter avec la version de l'abbé Mercier.

On sait que le texte arménien présente des lacunes. A la fin de ce volume, on trouvera les onze questions qui ne nous ont été conservées que par l'ancienne version latine (Cf. Texte und Untersuchungen 113 et 114), où abondent malheureusement les contresens et les incohérences. L'excellent travail de Fr. Petit comporte donc nécessairement une bonne part de conjectures. On pourra apprécier comme elles sont judicieuses.

G. PELLAND S.J.

Paul ROREM, *Biblical and Liturgical Symbols within the Pseudo-Dionysian Synthesis.* (= Studies and Texts 71) Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1984, pp. 177.

Dans la Préface, l'Auteur, de confession luthérienne, remercie le Dr. Oliver K. Olson, qui a suscité son intérêt originel pour la théologie liturgique, lui a rappelé l'importance du néoplatonisme pour l'histoire de la pensée chrétienne, et l'a orienté sur les écrits de Pseudo-Denys l'Aréopagite. Cela attire déjà l'attention sur les particularités de cet écrivain du début du VI[e] siècle qui se présente lui-même comme disciple de saint Paul (cf. Ac 17,34) et prétend rapporter des enseignements d'un certain Hiérothée appartenant à l'âge apostolique, mais que certains voudraient identifier avec Proclus (Diadochus), néoplatonicien païen (*ca.* 410-85). D'inspiration néoplatonicienne à la vérité, les écrits du Pseudo-Dionysius traitent de la hiérarchie céleste et ecclésiastique, des noms divins et de la théologie mystique.

Apparemment l'ouvrage de Rorem fut d'abord rédigé comme thèse de doctorat sous la direction du Prof. Karlfried Froelich du Princeton Theological Seminary. Rorem cherche plus que d'autres à découvrir l'idée centrale qui donne à l'œuvre du Pseudo-Denys une certaine unité. Elle s'exprime particulièrement dans l'écrit *Théologie mystique* et s'inspire du modèle néoplatonicien de la descente associée aux affirmations et de la remontée associée aux négations. Le symbolisme chrétien, qu'il s'agisse d'actes rituels ou de langage scripturaire en général, est autorévélation divine, qui descend dans les catégories humaines de pensée et de perception sensitive. Ce mouvement fournit le moyen d'un retour qui porte le fidèle en haut, d'abord au niveau conceptuel supérieur, par la négation et l'interprétation de tous les symboles perceptibles, puis à la divinité elle-même, par la négation et l'abandon de toutes les interprétations et même de toutes les catégories humaines de pensée.

Cette trajectoire de la pensée pseudo-dionysienne Rorem la développe en trois parties. Après avoir rappelé ses fondements — l'Écriture et la Liturgie — il décrit à partir des œuvres de l'Aréopagite la «procession-vers-le-bas», puis le «retour-en-haut», et termine le tout par une synthèse. Le Pseudo-Denys prétend bien se fonder sur l'Écriture comme sur la liturgie. Il ne considère pas toutefois la Bible comme parole de Dieu au même degré qu'Origène, par exemple, et il appelle volontiers «théologiens» les auteurs inspirés. Ce qui compte pour lui, avant tout, c'est le rôle de l'Écriture comme guide des fidèles.

L'ouvrage de Rorem enrichit notre connaissance des écrits du Pseudo-Denys et propose pour la première fois d'une façon systématique un fil conducteur pour son interprétation correcte. La bibliographie très au point et les *indices* ajoutent encore à la valeur de cette recherche originale. Sur le Pseudo-Denys on peut aussi consulter deux comptes rendus de I. Hausherr dans OCP XXVI, pp. 158-161.

L. SABOURIN S.J.

Proximi Orientis

Han J. W. DRIJVERS, *East of Antioch. Studies in the Early Syriac Christianity.* (= Collected Studies, 198) Variorum Reprints, London 1984, pp. 340.

Da quando, più di venti anni fa, ha intrapreso la sua dissertazione su Bardesane, stampata nel 1966, dopo che, l'anno precedente, nel 1965, era già uscita la sua versione del *Libro delle leggi delle nazioni*, H. J. W. Drijvers è sempre tornato con perseveranza e continuità alla stessa area culturale e agli stessi problemi di grande interesse per i siriacisti. Edessa, per esempio, patria di Bardesane, crogiuolo culturale, detta allo stesso tempo Atene d'Oriente e Figlia dei Parti, riappare spesso nei titoli e nei contenuti dei suoi libri e dei suoi articoli. Infatti, nella serie di sedici saggi, già pubblicati tra il 1967 e il 1984 e raccolti in questo volume sotto le rubriche, *Cristianesimo siriaco, Odi di Salomone, Bardesane, Gnosi*, Edessa ricorre esplicitamente nello stesso titolo di quattro dei sedici saggi. Anzi, in base al contenuto, addirittura tredici, su sedici, includono Edessa nella loro prospettiva.

Questa fedele, assidua familiarità con gli stessi luoghi e gli stessi problemi rende stimolante e autorevole il giudizio dell'A., anche nel caso non concordi con quello di altri specialisti. D. infatti insiste in maniera particolare sul sincretismo religioso di Edessa nei primi secoli cristiani e sulla necessità, anche per lo storico del Cristianesimo, di tenerne conto come di aspetto essenziale. «In a syncretistic culture the component parts undertake a new function in a new whole» (XV 335). Mentre forse basterebbe constatare che il quadro è composito, anzi pluralistico, senza vedervi necessariamente del sincretismo.

Un altro problema circa il quale D. ha la sua peculiare opinione è la data di nascita delle *Odi di Salomone*, da lui ritardata all'ultimo quarto del terzo secolo. Le analogie che D. scopre nelle Odi con gli *Atti di Tommaso*, con il *Vangelo di Tommaso*, con i *Salmi copti manichei*, la supposta conoscenza che l'odista avrebbe del *Diatessaron* e il carattere di polemica antimarcionita e antimanichea che D. vede in alcune di esse, gli suggeriscono una datazione così tardiva rispetto a quella proposta da altri (I 14-18; V nn. 48 e 52; VI 167-169; VIII 171; IX 355; X 117 e 128-130). Eppure lo stesso D. mette in guardia dagli abusi di certa «religionsgeschichtliche-Schule» «which at once assumed borrowing whenever conceptions were found to be alike» (XIV 116). Nel caso delle *Odi* il *borrowing* (propter hoc, ergo post hoc) è difficilmente documentabile. D. dice, per esempio, che l'immagine dell'arrivo sani e salvi in porto, con cui l'Ode 38 rappresenta il conseguimento della salvezza, è rara nella letteratura siriaca, mentre è frequente nei salmi e nella letteratura manichei (VI 168). Intanto, la stessa immagine non è poi così rara nella letteratura siriaca (HAMBYE, OCA 197, 406-407). Ma, dato e non concesso che sia rara, non ne segue che essa sia arrivata nell'Ode dalla letteratura manichea.

Come si vede dai passi citati in cui D. si occupa della datazione delle *Odi di Salomone*, i quattro gruppi dei saggi non sono rigidi. Benché i saggi VII-X siano sussunti sotto la rubrica *Odi di Salomone*, delle *Odi* si parla anche in altri saggi. Del resto, del primo gruppo, *Cristianesimo siriaco*, fanno parte due saggi che potevano porsi sotto un'altra rubrica, *agiografia siriaca*.

Anche sulla gnosi, cui sono dedicati gli ultimi tre saggi della raccolta, D. dissente da altri, come appare soprattutto dal penultimo saggio, nel quale varie pagine sono dedicate alla critica delle posizioni di partecipanti al Colloquio di Messina del 1966, sulle origini della gnosi.

Ma non c'è dubbio che gli stessi specialisti in disaccordo con D., su questo o su quell'altro punto, saranno grati a Variorum della iniziativa di raccogliere in un volume questi saggi del Drijvers. In essi egli esprime, con lucidità sempre coerente, i risultati dei suoi approfonditi studi.

V. POGGI S.J.

Fr. Jean-Marie MÉRIGOUX O. P., *Les Chrétiens de Mossoul et leurs églises pendant la période ottomane de 1516 à 1815*. Mossoul-Ninive 1983, pp. 158.

In questo *Mémoire de maîtrise* dell'università di Provenza (1983) l'A. traccia sommariamente la storia cristiana di Mossul, soffermandosi in particolare su alcune chiese. È in primo luogo uno studio di architettura cristiana orientale, documentato da planimetrie e da qualche foto, sia pure appiattita dalla tecnica offset usata nella stampa.

Ma la storia dell'arte è inserita nel contesto storico della cristianità siriaca, nelle suddivisioni di orientali e occidentali, nella convivenza con l'Islam, che nega o autorizza, volta a volta, il restauro di chiese dei ḏimmi o protetti. C'è poi il rispecchiarsi della tradizione liturgica nell'orientamento, nella distribuzione e nella strutturazione dello spazio sacro. C'è la tradizione teologica nell'ammissione o nel rifiuto dell'iconografia o, per essere più precisi, nell'ammettere una certa iconografia e a certe condizioni.

Undici chiese di Mossul, costruite lungo un periodo di tre secoli, dal 1515 al 1815, vengono descritte dettagliatamente. La documentazione, pur non essendo completa (omette per esempio lo studio sul bema di TAFT) è ricca e coscienziosa. Per ognuna delle chiese fornisce riferimenti e citazioni. Alla base del lavoro c'è l'intuizione che la fede, la vita e la storia di una comunità si riflettono in qualche modo nella storia della bēṯ ṣlōṯa o casa di preghiera, come si chiama appunto un immancabile luogo di ciascuna di queste chiese. Il lavoro lascia bene sperare sulla futura produzione letteraria dell'autore, impegnato da anni a preparare l'edizione di un'opera famosa di Ricoldo da Montecroce.

V. POGGI S.J.

Russica

Sergej Nikolaevič BULGAKOV, *Il Prezzo del Progresso, Saggi 1897-1913*, a cura di Pier Cesare BORI. Marietti 1984, pp. VII + LXII + 193.

Di S. N. Bulgakov, teologo, parecchi hanno già scritto; e in italiano esiste anche la traduzione di *Utešitel'* (*Il Paraclito*, Ed. Dehoniane, Bologna 1971). Ma del Bulgakov «marxista legale», cioè pensatore economista che passó dal marxismo all'idealismo, nulla esisteva in lingue occidentali. Ora il Bori col *Prezzo del Progresso* colma la classica lacuna dandoci in una bella traduzione i principali saggi che vanno dal 1897 al 1913. La traduzione è premessa da un lungo saggio sulla evoluzione del pensiero del Bulgakov che permette di conoscere in profondità perché mai tanti intellettuali russi alla fine del diciannovesimo secolo si rivolgessero al marxismo per poi sboccare a un socialismo non-marxista, ma cristiano, agli albori del secolo ventesimo. Il Bori aveva già abbozzato nell'Introduzione alla traduzione del *Paracleto* l'itinerario spirituale del Bulgakov, ma ora svolge tale tema con dovizia di particolari e forza di sintesi. Il Bulgakov che proveniva da una famiglia di sacerdoti, lascia il seminario e si dà agli studi socio-economici mosso dall'ideale di «essere utile, servire l'umanità, il progresso, il pensiero scientifico». Spinto come i suoi predecessori seminaristi, Černyševskij, Dobroljubov e altri, a rigettare l'oppressivo mondo cosidetto «spirituale», Bulgakov ha una crisi religiosa profonda. A differenza di loro però, il Bulgakov che fa studi seri di economia (lodati anche da Lenin), non si accontenta di superficiali generalizzazioni su quello che egli chiamava «materialismo sociale» (leggi: materialismo storico). Pur essendo ancora marxista e difendendo contro Stammler il primato dell'economico, Bulgakov afferma che «la capacità di godere del cielo stellato, l'estasi religiosa, la tensione disinteressata e illimitata verso il conoscere e cosí via, non si possono spiegare con alcuna considerazione economica». Come ben nota Bori (XVI) «la contemplazione della natura, o della Madonna Sistina (proprio in quell'anno 1898) sono, secondo lo stesso Bulgakov,

all'origine della sua conversione». Ma l'itinerario del Bulgakov verso l'idealismo è ancora lungo, e sará discutendo e criticando il revisionismo di Bernstein e i limiti di Marx come profeta sociale che il Nostro si staccherà dallo «scientismo» marxiano, dato che la «previsione del futuro» non è data solo da fatti economici. Al crollo dell'escatologismo marxista dovevano subentrare altre certezze di ordine filosofico-religioso che riportarono il Bulgakov alla fede della sua infanzia. Le tappe del suo cammino vanno da esperienze quasi mistiche di contemplazione della natura (1894) all'incontro «miracoloso» con la Madonna Sistina di Dresda (1898), quando «correvo dinanzi al volto della Madre a pregare e piangere». La Sistina che tanto influenzò anche Dostoevskij e altri pensatori russi è un esempio di fenomeni estetico-religiosi che interrompono le leggi naturali e sono una «intuizione-rivelazione di una sapienza superiore». Ma a queste intuizioni Bulgakov aggiunge un processo discorsivo su questioni metafisiche (le «questioni maledette») che hanno tormentato tanta parte dell'intelligentsia russa. I temi ad esempio, dell'amoralismo ateo, dello scandalo del male ed altri, sospingono sempre più il Bulgakov a una soluzione cristiana anche nel campo sociale. Infatti la scelta idealistica del Bulgakov non era una evasione nel misticismo religioso. I saggi su problemi economico-politici si moltiplicano e anche quelli non tradotti in questa raccolta sono ampiamente presentati dal Bori nell'Introduzione. Il Bori, che con Paolo Bettiolo aveva già curato un volume sui *Movimenti religiosi in Russia prima della Rivoluzione* (Brescia 1978), si dimostra nuovamente uno dei migliori conoscitori italiani di quella «Rinascita religiosa russa» che era stata presentata, sotto una diversa angolatura, da Nikolaj Zernov.

G. K. Piovesana S.J.

Attila Fáj, *I Karamazov tra Poe e Vico: Genere poliziesco e concezione ciclica della storia nell'ultimo Dostoevskij.* Guida Editori, Napoli 1984, pp. 253.

Il prof. Fáj, che attualmente insegna filosofia all'Università di Genova, è nato a Budapest, dove ha insegnato per diversi anni, e ha al suo attivo molte opere in varie lingue. Già familiare con studi vichiani (cfr. il suo *The Unorthodox Logic of Scientific Discovery in Vico*, 1981), ora si è accinto a studiare le relazioni di Vico con Dostoevskij, in relazione con l'iniziatore del romanzo poliziesco E. A. Poe. La vena di «giallo» che ha il romanzo dei fratelli Karamazov, non è ovviamente una scoperta ma, come spiega l'Autore, è stata segnalata solo di sfuggita e mai considerata seriamente. Il confronto poi di Dostoevskij con Vico è ancora più originale. Tutti due i compiti sono stati ben assolti dall'Autore che pur delineando nei primi due capitoli il tema poliziesco, svolge molto più a fondo gli aspetti vichiani di Dostoevskij. Di fatto il Fáj tratta nei primi due capitoli, almeno direttamente, della natura poliziesca del romanzo di Dostoevskij, mentre il resto del libro e una importante Appendice, sono dedicati a una attenta analisi degli eroi del romanzo e delle categorie vichiane. Lo scopo dell'Autore è di illustrare specialmente l'ultimo

Dostoevskij, e in particolare gli eroi dei *Fratelli Karamazov*, ma anche quelli de *I Demoni* sono studiati. Dostoevskij inoltre esperimenta le «idee vichiane» anche nell'*Adolescente* e ne *Il Sogno di un uomo ridicolo.* Questo perché i personaggi di questi romanzi tentano lo sviluppo dei sentimenti umani sganciati dal postulato dell'esistenza di Dio, e in contrasto dalla «storia ideal eterna» vichiana. Vico fu fatto conoscere in Russia da M. Stasjulevič, oltre che dalla traduzione in francese di Michelet. Stalusjulevič, oltre che una monografia sulle teorie della storia, diresse *Il Messaggero d'Europa* una rivista che aveva un programma vichiano e ancor di più occidentalista. Dostoevskij, da buon slavofilo o nazionalista, si amareggió che Stasjulevič affermasse che il cristianesimo non apparteneva esclusivamente a una delle grande nazioni dell'epoca. Per lo Stasjulevič anzi la storia generale era tale perché apparteneva agli uomini tutti, all'umanità, «seconda patria» di ogni popolo. Fáj si diffonde anche su l'influsso di Vico in pensatori come P. Lavrov, il populista, B. Cicerin, il giurista e filosofo, e V. Solov'ëv, il più originale dei filosofi russi. Ci dice, fra l'altro, che Stasjulevič, amico di famiglia dei Solov'ëv, «riuscì a convertire Vladimir al pensiero europeista». Due terzi del libro sono però dedicati all'analisi dei componenti della famiglia Karamazov, che non sono naturalmente «idee ambulanti» uscite dalle pagine della *Scienza Nuova*, ma una realtà vivente del loro tempo e dei loro problemi. Il capofamiglia con le sue passioni è l'uomo antidiluviano della prima barbarie; Alëša personifica la mentalità degli dei; Dmitrij quella degli eroi e a lui sono dedicati più capitoli; la barbarie nuova è rappresentata da Ivan e qui si ha un excursus sulla leggenda del Grande Inquisitore; finalmente Smerdjakov incarna la barbarie della riflessione. Il monaco Zosima non viene naturalmente trascurato in questo attento studio che conclude con una Appendice sul V assioma vichiano applicato al Grande Inquisitore e alle idee, diametralmente opposte, della autobiografia di padre Zosima. Cultori di Dostoevskij e anche di Vico dovrebbero prendere nota di questo importante studio.

G. K. Piovesana S.J.

Wilhelm Goerdt, *Russische Philosophie, Zugänge und Durchblicke.* Verlag K. Alber, Freiburg/München 1984, pp. 768.

This book is the first comprehensive presentation in German of Russian philosophy since Masaryk's work (1913). Professor Goerdt's book is very ambitious since he wants it to be read as an alternative or at least in conjunction with Walicki's *History of Russian Thought* (1980 in the English translation) which has received lavish praise from such an expert as Sir Isaiah Berlin. Moreover, while Walicki's book goes "From the Enlightenment to Marxism", professor Goerdt wants to give a total vision of Russian philosophy which continues on even after the Revolution of 1917. Hence the almost two hundred pages of "Rethinking" the whole problematic of Russian thought and his personal classifications of this massive study which does not follow a strict chronological order nor the usual divisions. The book, it must be said from the beginning, is by its very structure very con-

troversial. But it is a merit of the Author to have raised all these questions and to have tried a very thorough solution. First of all, Russian philosophy cannot be looked for in a mythical Russian soul or special sensibility as some authors contend, but it must have the same aims of universal philosophy with obvious differences given to various philosophical interpretations of the same basic problems. It is a European philosophy, but also Oriental because it has taken some of its origins from Byzantium which prefers "internal wisdom" to external. Three historical settings are divised: the first goes from Petrine times to the Revolution (1689-1917); the second from the Revolution to 1953; and finally, the ferment of dissident thought from the sixties onwards. The beginning of Russian philosophy is not to be looked for in the independence of thought from religion as Marxist historians want to do, but in the consciousness of philosophical problems, be they religious or otherwise. The forefathers of Russian philosophy are Lomonosov, Skovoroda, Radishchev, and Speransky. Lomonosov stands for the study of nature, Skovoroda for that of man, Radishchev for a better society, and Speransky for a political theory. In a chapter dedicated to Russia and Europe Chaadaev, Kireyevski, and K. S. Aksakov are considered, and, to my regret, no word is said about Khomyakov. The Author rejects the usual classification between Slavophiles and Westernizers because such terms are too elastic and void of any definite conceptual content. There follows a chapter on how philosophy was understood in ancient Russia and in the pre-Petrine period, both of which were modelled after Byzantium where, too, the "internal" or ascetical nature of wisdom was emphasized. The ecclesiastical (*dukhonvaya*) philosophy taught in the theological academies — usually neglected by most historians — has drawn the attention of professor Goerdt who deals not only with known names of the past century but with John of Kronstadt, Archibishop Johan (Shakhovskoy) of San Francisco, and even Fr. Dmitry Dudko. The rationale behind this is that even under the duresse of the Soviet regime there exists a continuity of philosophical thinking, albeit ascetical, the internal philosophy of the Byzantine heritage. In this category of ecclesiastical philosophy are not included speculative theologians such as P. Florensky and S. Bulgakov nor does such a religious thinker as Skovoroda belong to it. A radical change of thought comes with Russian nihilism (Dobroliubov and Pisarev are mostly studied) which, however, does not do away with a deeper undercurrent appearing later in the early works of Soloviev. Herzen, Dostoevsky and the populist Mikhailovsky are vividly presented before describing the multiplicity of philosophical systems which begins with Soloviev who is given an interesting analysis. Soloviev is a great systematic thinker but, we are told, is certainly not the last. Russian philosophy goes forwards even under Communism. There is a certain elasticity in Marxist dialectic also, but what is more relevant is that the works of Berdyaev and others are now studied in the Soviet Union, and already in 1932 Soloviev was read and made a deep impression on, for instance, Levitin-Krasnov. According to professor Goerdt, classification such as late-Hegelians or neo-Kantians are of little or no value because the problem is to look for what has been added by Russian thinkers, what was their original contribution to world history of philosophy. The material is vast and the problem is only the choice. On

the whole the choice of authors and works is good. This is true also of the long survey which covers a populist like Lavrov, Cicherin, the brothers Trubetskoy, Marxists and neo-Marxists, and many other philosophers going into the twentieth century with such thinkers as N. O. Lossky, Berdyaev, Frank, and Novgorodtsev who are given a more detailed consideration. The volume concludes with a very useful survey on the historiography of Russian philosophy, source material, and even the contents of the most important historians of Russian philosophy from Yakovenko (1938) to Walicki (1980) including Soviet historians such as Galaktionov-Nikandrov (1970). Professor Goerdt's work forms a very valuable contribution to the above historians. It is a mine of information and stimulating insights, although there are some debatable historical divisions.

G. K. PIOVESANA S.J.

Kliment NAUMOV, *Bibliographie des œuvres de Serge Boulgakov*, préface de Constantin ANDRONIKOF. (= Bibliothèque Russe de l'Institut d'Etudes Slaves, t. LXVIII/1, série: Ecrivains russes en France), Institut d'Etudes Slaves, Paris 1984, pp. 160, ill.

Ceux qui s'intéressent à l'œuvre monumentale du Père Bulgakov — et ils sont de plus en plus nombreux — vont certainement se réjouir de la parution de cette Bibliographie. En effet, depuis 1948 ils n'avaient à leur disposition que la liste des publications établie très minutieusement, il est vrai, par L. Zander, un ancien élève du P. Serge. Mais depuis, certains ouvrages jusque là inédits, ont vu le jour et le nombre des traductions, publiées souvent avec une introduction originale, a augmenté lui aussi. Voilà qu'un autre élève de ce grand penseur chrétien, K. Naumov, dresse un tableau exhaustif et à jour des ouvrages publiés et de ceux à paraître en indiquant également les traductions existantes. La numérotation est claire et les renvois internes permettent de repérer rapidement les ouvrages publiés plusieurs fois dans différents recueils et sous des titres différents. Après avoir divisé l'ensemble de l'œuvre de Bulgakov en 3 grandes parties Naumov procède par ordre chronologique. Le chapitre I, précédé d'une liste des ouvrages non encore publiés, contient les livres et les brochures. Le chapitre II regroupe les préfaces et les articles parus dans des recueils. Au chapitre III le lecteur trouvera articles de périodiques, comptes rendus, sermons, nécrologies et lettres. Cela fait en tout 400 titres environ.

Etant donné l'étendue de l'œuvre du P. Bulgakov le chercheur appréciera particulièrement les tables: titres, noms propres, recueils, périodiques, traductions et, enfin, une bonne table analytique. Une remarque cependant: les addenda surprennent un peu et on aurait dû les intégrer. Mais trois des sept titres qui s'y trouvent n'ont paru qu'en 1983, deux autres en 1982, un seul en 1981 et un autre doit encore paraître (il s'agit de la traduction française, tant attendue, de *Nevesta Agnca*). D'autre part nous signalons la parution de la traduction italienne des huit essais, présentée par Pier C. BORI (*Il prezzo del progresso, Saggi 1897-1913,* Marietti, Casale Monferrato 1984. On en trouve-

ra, dans ce même fascicule des OCP, le compte-rendu par G. Piovesana: pp. 235-236).

La présentation de cette Bibliographie ne serait pas complète si on ne mentionnait pas un résumé chronologique de la vie de Bulgakov. Il est concis mais riche en informations biographiques qui aident à mieux suivre son évolution intellectuelle et spirituelle. La préface de 35 pages est rédigée par C. Andronikof, encore un autre élève de notre célèbre Père, un vrai connaisseur de sa pensée et traducteur de plusieurs de ses ouvrages. Mérite d'être signalée la partie consacrée aux œuvres de la période philosophique de Bulgakov. Même un initié à la pensée bulgakovienne peut trouver cette préface intéressante. Ajoutons, pour terminer, que la présentation du volume tout en restant simple est élégante. On a même pris soin d'imprimer le titre d'une traduction japonaise en caractères japonais. Très heureuse s'est révélée aussi l'idée d'insérer quatre photographies du Père et la reproduction d'une page autographe.

Tout théologien ou philosophe attiré par la figure et la pensée du Père Serge sera reconnaissant à l'Auteur de la présente Bibliographie et ne pourra que souhaiter la publication de la seconde partie qui sera consacrée à la bibliographie des études déjà parues sur l'œuvre et la personne de ce prophète de notre temps.

S. SWIERKOSZ S.J.

Slavica

Fedora FERLUGA-PETRONIO, *La Chiesa in Slovenia. Analisi filologico-etimologica della gerarchia ecclesiastica con particolare riguardo ai testi del Cinquecento.* Centro studi storico-religiosi Friuli-Venezia Giulia 14, Trieste 1984, pp. 102.

The author who three years ago presented at the University of Padua an onomasiologic work on the Christian feasts in the Slavic languages, has undertaken another task in the book under review: to explain another group of associated concepts — the names of persons who have a special position in the Church, such as deacon, priest, bishop, monk etc. This time the study is limited to the Slovenian language and emphasis is placed on the old period, namely from the Freising fragments written between 972 ans 1039 to the 16th century, the period of the protestant reformation. The Freising fragments (4 leaves) are considered the oldest Slovene texts and are related to sacramental confession. The reformation contributed highly to the linguistic development of Slovenian. It was a former Catholic priest P. Trubar (1508-1586), canon and preacher in Ljubljana, who followed Luther by translating some religious books into the language of the people. The progress of protestantism in the "inner Austria", thus also among the Slovenes, was stopped when Ferdinand II in 1590 came to power.

The Catholic restoration movement, represented mainly by the Jesuits, also favoured the Slovene language in pastoral work.

Slovenes lived scattered in Styria, Carinthia, Carniola, Istria, Friuli; ecclesiastically their territories depended partly on Salzburg, those south of Drava on Aquileia. In territories occupied by Slovenes were numerous monasteries, of Benedictines, Carthusians, Cistercians.

The study of any Slavic tongue involves etymological and semantic consultation of other Slavic dictionaries, which the author has done. I miss, however, *Slovník staročeský*, begun by Jan GEBAUER, issued till letter *N* in 1910, reprinted 1970 and with two large volumes of continuation issued so far.

It is surprising that there are in Slovenian but a few terms inherited from Church Slavonic, in connection with the Cyrillomethodian mission. One such rare exemple is *Rab Božij* — Servant of God.

Further, it should be confessed that there are very few genuine calques from Latin, Greek, or German, because such grafting presupposes a certain conscious linguistic culture. In the early centuries this was impossible for Slovenian.

That the names of persons embracing monastic life or having function in the ecclesiastical administration were borrowed from Old High German reflects the actual process of christianization. The Slovenia *meníh, nuna* (monk, nun) derived from Old High German. More numerous are the borrowings from Middle High German: *klóšter* — monastery, *fár* — priest.

Research is made difficult by a great quantity of dialects. So the term for a priest in one valley was *iêro* — from the Greek, due to the influence of the patriarchate of Aquileia.

In the middle of the last century the terms used for ages were substituted with Croatian names and *fajmošter* (parish priest), *meníh* (monk) and *klóšter* (monastery) were substituted by *žúpnik, redóvnik, samostán.*

The author has done an excellent work. It makes clear why linguistics is considered an auxiliary science of history, or better a *Grundwissenschaft*, because our knowledge of history comes only from the basis of preserved traces — sources.

J. KRAJCAR S.J.

Syro - Indica

Chavarayachente Sampoornakruthikal (= Complete Works of Father Chavara). Edited by C.M.I. Publishing Committee, (San Jos Books, Mannanam, Kerala, India), 4 vols.

Vol. I: *Nalagamangal* (= Chronicles), ed. by C.M.I. Publishing Committee, 1981, pp. XXIV + 244;

Vol. II: *Sahityakruthikal* (= Literary Works), ed. by Z. M. MOOZHOOR, C.M.I., 1981, pp. XII + 180;

Vol. III: *Adhyatmikakruthikal* (= Spiritual Works), ed. by Z. M. MOOZHOOR, C.M.I., 1981, pp. XII + 71;

Vol. IV: *Kathukal* (= Letters), ed. by Lukas VITHUVATTICAKL, C.M.I., 1982, pp. XIII + 168.

We have here the critical edition of the "Complete Works", in their original Malayalam, of an extraordinary man: Father Kuriakose Elias Chavara (1805-1871), the Founder of the Indian Religious Congregation called the Carmelites of Mary Immaculate (C.M.I.). His triple name calls for some explanation: Kuriakose is his personal name, Elias the name he took in the Congregation, and Chāvara (which he then dropped from his signatures) stands for his surname or better family name, by which he is popularly known (Chāvarayachan = Father Chavara).

The present edition of his works was brought out in connection with the 150th anniversary of the foundation of the C.M.I. Congregation (formerly called Third Order of Carmelites Discalced), which has merited so well of the Syro-Malabar Church. A special committee of experts was set up to bring out this edition. The works of the saintly Founder, had already been gathered and annotated also in view of the canonical process of his beatification. The Postulator of the Cause Father Lukas Vithuvattickal C.M.I. has supplied short introductions to all but the first volume, which is introduced by the Committee itself, and edited 67 extant letters in volume IV.

From the four volumes there emerges a luminous figure: saintly, learned, dynamic, a passionate fighter for the orthodoxy and unity of the Church, a loyal ecclesiastic, a judicious administrator, a pastor, a discerning spiritual guide, a chronicler with a scrupulous sense for historical truth, a poet. The work will be an indispensable source for future Church historians as well as an inspiring devotional reading.

Each of the four volumes opens with a prefatory presentation by the C.M.I. Prior General Thomas Aikara (now emeritus General since 1984). The edition is enhanced also by some photographic reproductions and transcriptions of sample passages in volumes I and IV. The Committee has displayed scrupulous care in sorting out the manuscripts and ascertaining the originals and the authentic writings. While some of his works had long before been published and even gone into several editions (one of them up to sixteen editions!), some others like the Chronicles are being published for the first time. One regrets that there is no detailed account of the previous editions, throwing into relief the novelty. The present edition omits some previously published works, but also some works that have never been published, thus rendering the claim "Complete Works" rather questionable. A serious lacuna is the lack of a comprehensive introduction to the *opera omnia*, accounting for the editions and justifying the omissions.

With greater care, certain flaws in editing and typographical presentation could have been avoided. Thus, there is an enigmatic inconsistency between the announced three volume edition (I, vii) and the actual four volume edition. The publisher's declaration in English as to the titles of volumes 2, 3, and 4 does not tally with the Malayalam titles, an oversight which can create confusion for foreign librarians and catalogue makers. Except volume I, all the volumes lack page reference on the Contents page, an irritant inconvenience to the reader who wants to pick a passage or treatise he looks for. In volumes I and III, the various chronicles and treatises could have been more neatly distinguished typographically both in the Introduction and in the body of the volumes.

Perhaps what the editors had in mind was a popular edition of the works of Chavara for wide diffusion and not the exacting standards of a scientific edition of *opera omnia*. Even so, given the importance of these works, it would be desirable that the next edition, perhaps as a fitting tribute to Chavarayachan on the occasion of his eagerly awaited beatification, should take care also of the requirements of a scientific edition. For he is of interest and importance far beyond the confines of the C.M.I. Congregation and the Syro-Malabar Church.

G. NEDUNGATT S.J.

A. Mathias MUNDADAN, *Indian Christians: Search for Identity and Struggle for Autonomy*. Dharmaram Publications, Dharmaram College (Bangalore 560029, India), 1984, pp. X + 224.

Originally given as a series of lectures at the Pontifical Oriental Institute, Rome («Placid lectures», 1980, sponsored by the Indian and Inter-Religious Studies, a Roman Centre of the Carmelites of Mary Immaculate), the present book is a reflection on the history of the Church in India by one of its leading historians. A. M. Mundadan is currently the Acting General Editor of the *History of the Christianity in India*, a multi-volume ecumenical project of the Church History Association of India. The first two volumes of this monumental work have already been published, the first volume being by Mundadan himself. A member of the Syro-Malabar Church, and a student of Placid J. Podipara ("who provided guidance and inspiration in the early years of my studies on the history of the Thomas Christians"), Mundadan C.M.I. has been progressively led to reflect on the identiy of the Church in India so as to become almost "obsessed" (as he avows) with "the concern to see the emergence of an Indian Church of the Indian people". What we are offered here is not just one more concise history of the Church in India, but rather the meditation of a professional historian. The occasional focus on history itself is an attempt to select the base for launching that meditation.

The book has nine chapters. The first six deal with the Thomas Christians, now divided into eight Churches or communities, including both Catholic and Orthodox. Till the middle of the seventeenth century they were a single united community. Under the impact of Western Christianity divisions set in. The sense of fidelity to its pristine identity gave the community its slogan "Law of Thomas", contrasted with the "Law of Peter" (actually the post-Tridentine counter Reformation species of Western Christianity) brought in and imposed by the Latin missionaries as if it were the "Law of Christ". In the ensuing struggle for the recovery of autonomy and the restoration of unity, paradoxically enough, the divisions only grew in depth and

number, so that various alliances took shape with Rome, with Bagdad, with Antioch, with Canterbury. Latin rite Christianity is treated in chapter seven. A gift of the colonial powers, it has started becoming vocal, after India's political Independence, about the need to become truly Indian and to shed its western cultural trappings. In this process of inculturation, Protestant Christianity, a late comer on the scene and less loaded with hierarchical weight and more dependent on popular acceptance than its Catholic counterpart, has succeeded better, as is shown in chapter eight. The last chapter is a synthesis entitled "Quest for an Indian Church", that is the concern and the effort "to convert the Church in India into a real Indian Church of the Indian people, sensitive to the country's cultural and spiritual past and the needs of the emerging modern secular India".

The present reviewer thinks that he knows the author's mind sufficiently not to be perplexed by certain expressions like the following. "The East-Syrian connections of the Church, though advantageous to the community in many ways in earlier times, today pose a threat to the development of an Indian identity with an Indian theology, an Indian Christian form of worship and an Indian Christian way of life" (p. 202). What is intended by this statement could have been said with greater precision, because the "threat" surely does not come from "the East-Syrian connections" as such (which do throw open to the Indian Church immense treasures, as yet hardly drawn on and for the most part still lying hidden), but rather certain persons who are too complacent with the "already" and are not uneasy enough about the "not yet". It is to them that the author refers while identifying the source of the threat in "a conservative trend that has started surfacing in the Catholic hierarchy" (p. 202). That trend is surely not confined to the hierarchy alone, and in any case is objectively distinct from the East-Syrian connection as such.

Mundadan is one of those few "scribes" who can bring to the fore both ancient treasures and new visions. However his book may meet with opposite reactions depending on the reader's stance. Those who are caught up like him with India's ongoing cultural renaissance and see how much more can and should be done to make the Church more fully Indian will appreciate his passion for, and even "obsession" with, the unfinished task of inculturation. On the other hand to those, whether Indians or foreigners, whose knowledge and appreciation of Indian culture is but a smattering, and who are content with the degree of inculturation already achieved — to them Mundadan's book may seem to be an expendable exercise, if not the very betrayal of one's established identity. However anyone who recognises that fidelity to the past is true fidelity only if it answers the present will find his work a welcome challenge for the future. In the present uneasy climate of inter-rite tensions in the Catholic community of India, Mundadan's "Search for Identity" is a contribution from history towards better mutual understanding.

G. NEDUNGATT S.J.

Theologica

John MEYENDORFF, *Catholicity and the Church.* St. Vladimir's Seminary Press, N. York 1983, pp. 160.

Under the assumption that "catholicity" in the abstract is a neologism M. collects here three unpublished and six previously published essays. Most of them were originally lectures. Their leitmotiv is the insight, ultimately traced back to St. Ignatius of Antioch, that catholicity of the Church is concrete — an interior quality, which does not necessarily correspond to quantitative extension. (For a different interpretation of the Ignatian passage see A. de Halleux, "*L'Église catholique" dans la lettre ignacienne aux Smyrnites*", Ephemerides Theologicae Lovanienses 58 (1982) 5-24). The book falls into three parts. The first confronts living Christian tradition with the reality of a God-willed world, the second carries on a dialogue with Christians of the Western tradition. Ecumenism begins at home and M. turns, in the third part, to the greatest blow to Orthodox witness, its "disastrous" divisiveness (12). Those familiar with G. Florovsky's *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View*, Belmont, Mass., 1972, for instance, will readily recognize M.'s indebtedness.

Much of what M. says can be endorsed by a Catholic as a welcome contribution, in the spirit of Vatican II, to the discussion on the Church, which is in a state of flux. All in all, he sensitizes ecumenical opinion to the treasures of Byzantine tradition as having a past and a future. He gives a timely warning, now that theology of experience is in vogue, against reducing theology of the Spirit to one of its dimensions (29). Concrete criticism of other Christians is matched by a criticism of Orthodoxy (10f, 73f, 134f). All this speaks for the balance of the book. Other questions raised by M. deserve a Catholic answer. His stingy treatment of St. Augustine contrasts sharply with his attempt, in itself laudable, to distinguish what is living and what is dead in Origen, condemned formally in the East (34ff). Precisely his last essay, "Russian bishops and Church Reform in 1905" goes counter to the grain of "many serious historical studies" (144) that the clergy favored the status quo on the eve of the Russian Revolution. Could he not have adopted the same approach to the reception of St. Augustine in the East? M.'s plea against the ambiguity of a term like "diaspora" calls for a similar analysis in the case of "privileges of *honor*", which can cover a variety of meanings. His reference to the new chance offered by countries like the United States as a meeting-place of great traditions — outside the framework of state religion, but under common cultural conditions — provides rich food for thought.

E. FARRUGIA S.J.

Christos YANNARAS, *The Freedom of Morality.* St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York, 1984, pp. 278.

This book by Christos Yannaras, one of the most creative theologians in Greece today, has had an interesting publishing history. Originally written in French as an Orthodox contribution to the collective volume *La loi de la liberté: Evangile et Morale* (Paris 1972), a fuller Greek version was published in Athens in 1970 with a second, revised and greatly expanded, edition appearing in 1979. The present English translation was done from this latter edition. Since no work of Y. has appeared in English translation until now, the book should enjoy an enthusiastic welcome in English-Speaking Orthodox circles.

The fact that the author has devoted considerable time to its composition and subsequent revision makes it a valuable point of departure for entering into his thought and for understanding his worldview as a whole. The book also shows how the author is not only steeped in the Greek patristic tradition, but also conversant in the language of contemporary existentialist thought. Y., indeed, seems to try to wed the two in an attempt at original synthesis.

The book itself is one of contrasts. On the one hand, it is delightful to read: its various chapters are dynamic essays written with existential verve and replete with many positive insights. Particularly insightful are the chapters on sin (ch. II), asceticism (ch. VII), and canon law (ch. X) excepting perhaps his comments (pp. 189-92) on the ill-advisability of any codification of Orthodox canon law which are not too convincing. Some of the good points Y. makes along the way include his whole discussion of morality as based on the concept of "personhood", which in turn implies the dimension of relationship and an ethics of communion/society (*koinonia*), his attendant definition of man (p. 20) as a mode of being in personal relationship with God, and his stress on love as the "supreme road to knowledge of the person" (p. 23). It is also against this backdrop that Y. understands the dynamics of repentance. Negatively, he views (p. 40) repentance as the "recognition that man's self-sufficiency is inadequate", while positively he describes (*ibid.*) it as a "search for the life which is realized in personal relationship with God, a thirst for personal communion with Him". When, however, he speaks (*ibid.*) in this context of sin as the "measure of our awareness of separation from God" and as the "starting-point for repentance", it would seem he rather intends "guilt" or "remorse".

The book, on the other hand, has certain limitations. Chiefly these concern a number of ambiguities, equivocations, and unfair caricatures (by and large of Roman Catholic positions) which recur throughout the work. Among others, we should, above all, note that Y.'s chief thesis is itself ambiguous. He writes (p. 15): "Morality is not an objective measure for evaluating character and behavior, but the dynamic response of personal freedom to the existential truth and authenticity of man". But how is one to judge, morally speaking, without begging the question whether the response is in-

deed dynamic and authentic to man unless there is some "objectivity" to morality? As it stands, much of what Y. suggests would seem to lead him, at least ineluctably, to a *situationalist* stance, which in itself would be a radical re-reading of traditional Christian moral thought. Likewise, when he states (p. 41) that participation in Christ's Body is not secured by individual merit or objectively recognized "virtue", but by repentance and an attitude of trust in God, one wonders why he neglects to probe the link that obtains nonetheless between the way of repentance and the road to personal virtue.

Equally troublesome is his, at times, equivocal use of words like "nature", "necessity", "objectivity", "rationalism", and the "West". For instance, Y. seems to oppose (see p. 26) "human nature" to the "personal distinctiveness" of man, the former making morality an essential "necessity" for man. But why the opposition? Human nature, after all, is not identical to brute nature and is surely "personalistic" in character. Moreover, any morality entailed by it would only be a "moral necessity" and would be free of any "determination" impersonally conceived. Similarly when Y. disavows (p. 213) communion the status of being an "objective datum", one notes how, phenomenologically speaking, a philosopher could well describe the objective givenness of communion precisely in terms of interpersonal achievement. Is Y. then limiting the term "objective datum" to its empirical sense?

Y. also uncritically employs the terms "rationalism" and the "West", glossing over crucial distinctions in the process. Certainly it is unfair to speak of "Roman Catholic rationalism" (p. 50) and to asperse Scholasticism in similar terms, since neither makes "human reason" the measure of all things, which is the characteristic note of any rationalist mode of thought. Also additional qualifiers are generally necessary when referring (cf., e.g., pp. 200, 201, 202, 204, and 205) to the "West", "western metaphysics", or "western man", since so many divergent world-views can be at stake.

This leads to another shortcoming of Y.'s work, namely, its lack of *ecumenical* perspective. If there is any sure existential cry of the hour for the Church, it is the cause of ecumenism. That is why some of Y.'s comments are especially irksome—even to a sympathetic reader. It is unkind to implicate (see p. 220n) papal infallibility with true totalitarian systems of *any kind,* since the doctrine only seeks to secure the truth of divine revelation for man and in no way to reduce the individual person to a mere function of the "needs" of the whole. Also, Y. offers only a regrettable caricature and reduction of "universal ecclesiology" when he chides (p. 228) the "Vaticanization" of the Church and suggests that the centralized institutionalization of the Church *must* be repudiated in order to restore the Eucharistic synaxis to its central place in the Church. Also, some of his disparaging comments (see, e.g., pp. 240 and 242) regarding Gothic architecture seem particularly gratuitous. No less gratuitous, and hardly enjoying the force of inescapable logic he claims (p. 112n), is his assertion regarding hylomorphism: "And an inevitable consequence of Aristotelian hylomorphism is scorn for matter and an external, schematic understanding of ethical life—ultimately, the juridical moralism of the Roman Catholic Church, and the pietism and puritanism of the Protestants".

These negative comments do not, however, detract from the overall thrust of the book, which seeks to revitalize ethical reflection and underscore the moral *ethos* of ecclesial life. As such, it remains engaging reading.

R. SLESINSKI

Ucrainica

Jahrbuch der Ukrainekunde, Band 20 (1983). Arbeits- und Förderungsgemeinschaft der ukrainischen Wissenschaften e.V., München 1983, pp. 408, 25 tables.

This Yearbook of Ukrainian Studies contains 55 articles, shorter notices and reviews. It is pointless to reduce the heterogenous material to a few formulas. Let us briefly evaluate some historical articles, which form about half of the volume.

L. WYNAR, who has published recently several studies on M. Hruševs'kyj entitles his article: *Die Autobiographie von Mychajlo Hruševs'kyj aus den Jahren 1906 und 1926 als Quelle zur Erforschung seines Lebens und Schaffens* (p. 7-41). Hruševs'kyj wrote three autobiographic outlines and two autobiographies, the first in May 1906 and a more extensive one in 1926, in his 60th year. The author recounts the life of Hruševs'kyj on the basis of both autobiographic drafts, completing the account by other documentary material. Since recent editions have made both autobiographies easily accessible, it could have been better to omit lengthy excerpts from them.

There is attached (p. 42-52) a good bibliography of the great Ukrainian historian and of his scholarly legacy. The Yearbook reprints also a short essay by Anton PALME, *M. Hruschewskyj als Persönlichkeit* (p. 369-375), first published in 1935, as well as HRUŠEVS'KYJ'S essay *Das übliche Schema der "russischen Geschichte" und die Frage einer rationellen Gliederung der Geschichte des Ostslawentums* (p. 376-383) written in L'viv in 1903. This essay lays down a setting and frame of the history of his people. Ukraine is not a kind of annex to the history of Muscovy-Russia.

Other historical contributions concern the 19th and 20th centuries. Only the article of T. MACKIW, *Ivan Mazepa — Hetman der Ukraine und Reichsfürst des Heiligen Römischen Reiches (1639-1709)* (p. 127-151) is an exception. It is a good sketch of the life of Mazepa, ("a king not in title but equal to a king in power") and of his final tragedy after Poltava. Is it fair to accuse the Hetman of treachery? The author evaluates the voices of contemporaries familiar with Mazepa's reaction when Peter aimed at incorporating the Ukraine into the Russian Empire. Choosing the Swedish protectorate, Mazepa acted as other vassals did in similar circumstances in the first part of the 18th century in eastern and central Europe.

The article of G. P. KUL'ČYC'KYJ, *Die Bewaffneten Aufstände 1918-1921 in Dokumenten* (p. 68-77) has two merits: a very detailed bibliography (p. 78-88) and the use of materials deposited in USA archives, such as the Elias Cherikover Archives, the Yivo Institute of Jewish Studies, Wrangel Military Archive, the Hoover Institution of War.

T. B. CIUCIURA, who in 1977 wrote for the *Mitteilungen* of Munich the article *Ukrainian Deputies in the Old Austrian Parliament*, published in the volume under review *The Polish-Ukrainian Conflicts and Co-operation in the Galician Diet and Austrian Parliament 1861-1914* (p. 152-169). The representatives were elected on the basis of social and economic standing. As Ukrainians were economically weaker than the Poles, the constitutional era did not satisfy their strivings. No wonder that the Parliament minutes record perennial complaints of Ukrainians against the Poles.

When the famine in Russia is discussed, the reference is usually to the years 1921-1922. The starvation in the Ukraine and in the Kuban' region in the years 1932-1933 was a real genocide in consequence of the collectivization of the countryside in the Ukraine. The Soviet government refused to reduce the delivery shares or to release grain from the state granaries. Several million people of the peasant families died. On this tragedy W. KOSYK gives a well documented essay, *Der Hunger-Genozid in der Ukraine 1932 bis 1933* (p. 89-126).

The book does not pretend to be a pioneering or a systematic work. The range of topics the articles deal with is not too large; most of them repeat: "J'accuse" — however justified the repeated denouncement be. The technical aspect and the reproduction of the tables is excellent.

J. KRAJCAR S.J.

NOTAE BIBLIOGRAPHICAE

Carl Bezold, *Die Schatzhöhle. Mĕ'ārath Gazzē. Syrischer Text, Arabische Version und Übersetzung.* Neudruck 1981 der Ausgabe Leipzig 1883 -1888. 2 Bände in 1 Band. APA-Philo Press/ Amsterdam 1981, pp. 388.

L'Editrice Philo-Press di Amsterdam ha riprodotto anastaticamente in uno solo due volumi di Carl Bezold apparsi nel 1883 e nel 1888, rispettivamente con i testi orientali (originale siriaco e antica versione araba) e la traduzione tedesca della *Caverna dei Tesori.*

Quest'opera siriaca, che Baumstark fa risalire al secolo VI e che già dall'antichità ebbe versioni araba e armena e influì sulla leggenda etiopica di Adamo, fu edita e tradotta da Bezold nel secolo scorso, quindi fu studiata da Götze nel 1922 e nel 1925, fu tradotta in inglese da Budge nel 1927, peraltro su un manoscritto migliore, della British Library. Altri studiosi se ne occuparono ancora, tra cui Monneret de Villard (1952), Vogl (1979) e ultimamente Reinink (1983).

La *Caverna* è un compendio di storia sacra che ha avuto un grande successo popolare tanto da influire profondamente nella cultura del Vicino Oriente. La *Caverna* afferma, per esempio, che il siriaco è la lingua originaria dell'umanità. Anche Teodoreto di Ciro, nel V secolo, manifestava la stessa convinzione (*Quaest. in Gen.* IX, 10). Secondo la *Caverna,* l'angelo ribelle divenne Satana rifiutando lui, fuoco e spirito, di venerare Adamo tratto dalla polvere. Lo stesso dirà poi l'Islam (Cor. VII, 11-18). Per la *Caverna,* dopo Babele, ci sono sulla terra settantadue lingue, cui corrispondono altrettante popolazioni. Un famoso ḥadīṯ musulmano, dichiarato «sano» dai più autorevoli repertori di tradizioni, profetizza che la stessa umma o comunità islamica si suddividerà in settantadue fazioni.

Finché qualcuno non farà un'edizione critica migliore di quella di Bezold, il ritrovarne riprodotta la sua, corredata della versione araba (riedita dalla Gibson nel 1901 e dai PP. Battista e Bagatti nel 1979) e della traduzione tedesca, rende comunque un buon servizio alla scienza.

V. Poggi S.J.

Ugo Bianchi, *Il dualismo religioso. Saggio storico ed etnologico.* IIª edizione riveduta. (= Nuovi Saggi, n. 86) Edizioni dell'Ateneo s.p.a., Roma 1983, pp. 214.

Questa monografia studia il dualismo religioso inteso come concezione che spiega la realtà partendo da due principi di valore opposto. Tale dualismo comprende quelle religioni e quei sistemi che non ritengono la divinità unica autrice del mondo e dell'uomo, ma attribuiscono all'avversario di Dio una malignità *ex natura* e insieme un'attività creatrice.

Nel volume l'A. dopo aver considerato l'aspetto dualistico della gnosi, percorre le diverse aree culturali di diffusione dualistica, incominciando dall'Iran, ritenuto comunemente terra classica e quasi patria del dualismo. Quindi, trasferendosi all'area paleo-siberiana, studia la cosmogonia dualistica del demiurgo-*trickster,* propria di quell'area culturale. Passa in seguito all'area dell'America Settentrionale, caratterizzata dai miti dualistici cosmogonici del coyote. Dell'area oceanica considera poi il demiurgo-*trickster* Maui. Delle aree ainu e samoieda sottolinea il tipico dualismo del *Tauchmotiv.* Le aree mongola e turca tentano conciliare la supremazia dell'essere supremo Tengri con l'autonomia dell'avversario e distruttore. Nell'area ugro-finnica elementi mitici, come i *keremet* ceremisso e mordvino hanno pure caratteri dualistici.

Infine, un'appendice dedicata a Loki, fa notare il dualismo di questa figura mitica germanica.

Nella conclusione l'A. esclude che si possa riferire le diverse forme di dualismo religioso allo stesso unico movimento dualistico originatosi in determinato tempo e determinato luogo. Si tratta piuttosto di concezione di certa universalità che si manifesta in forme, periodi e in aree culturali differenti.

Questa lodevole opera di storia delle religioni era uscita originariamente più di venticinque anni fa. Essa conserva ancora tutto il suo valore e si impreziosisce opportunamente in questa seconda edizione riveduta. E può confrontarsi utilmente, come si dice nella prefazione, a scritti più recenti dello stesso A., uno dei maggiori specialisti italiani di storia delle religioni e del fenomeno della gnosi, che ha prodotto nel frattempo successivi studi sull'argomento del dualismo religioso.

V. Poggi S.J.

J. E. Manna, *Chaldean Arabic Dictionary,* reprinted with a new appendix by R. J. Bidawid Ph. D., S.T.D., Chalden Bishop of Beirut, Babel Center Publications, P.O. Box 8566, Beirut 1975, pp. 28 (introduction) + 853 (original text) + 132 (appendix).

–, *Al-Uṣūl al-Jaliyyah fī Naḥw al-Luǧah al-Aramiyyah,* Engl. title: *A. Grammar of the Aramaic Language According to the Chaldean and Syriac Dialects,* reprinted by R. J. Bidawid, *ib.* 1975, pp. 320.

Bishop J. E. Manna (1867-1928), was one of the pioneers of the syro-aramaic renaissance of the 19-20th century in the Chaldean Church with personalities more known in the West, such Addai Scher, A. Mingana, Th. Audo, 'Abdisho' Khayyat, P. Bedjan, etc. At the age of 35 when he became bishop he had published his *Grammar* (1896), his *Dictionary* (1900) and his two volume collection of texts of Syriac writers called *Morceaux Choisis/Marghe Peghyānāyē* (1901; reprint by Syriac Academy, Baghdad 1977 with an Arabic

introduction). In his *Marghe,* which counts more than 850 pages, Manna supplies a valuable presentation of each author, in high literary Syriac. The three books of Manna were and are the favoured books for the formation of the Syriac speaking generations in Irak since their publication. For about three decades they were out of print, and to make them available is certainly a great service for which we congratulate Mgr Bidawid and the Syriac Academy. We should mention also that Manna had prepared an *Arabic-Syriac dictionary* which is not published and of which remains only the last part, starting from letter *fa',* kept jealously by Mr. Abrohom Nouro.

To compose his *Chaldean-Arabic Dictionary,* Manna used all the available material in his time, even the first vol. of the *Thesaurus* of R. Payne-Smith. The dictionary is certainly very rich and the author masters perfectly both languages. That is why it became and is still the manual dictionary *par excellence.*

Mgr. Bidawid did not want to limit his action to simple reprint. But to prepare a full new edition of Manna was not a small enterprise. It was necessary to adopt a solution which took into account the material supplied by the newly published Syriac texts and dictionaries (Brockelmann, Payne-Smith, 2nd vol; Maclean's, *The Dictionary of vernacular Syriac,* the *Compendious Dictionary* of J. Payne-Smith, Costas, etc.). The result of this research was put together in the *Appendix* (more than 130 pp.). For this task were invited contributors from East Syrians and West-Syrians as well as from the West: P. Nwya, A. Abouna (who organised the final redaction and supervised its printing), B. Soni, H. Sleiman, Y. Matti, S. P. Brock, A. Nouro (secretary of the commission) and A. Qarabashi. The *Appendix* is also in East-Syrian writing as was the original dictionary, and the work is an ecumenical gesture among the Syriac speaking communities. Mr. Matti Bidawid who had the idea of publishing the dictionary made the generous financial contributions which rendered possible the realisation of the project. Mgr. Bidawid who with all his pastoral cares continues his scientific activity (with the Peschitta Institute, etc.), is the real promotor of this edition. To him and to all the commission our thanks and congratulations for such a successful work.

P. Yousif

Henryk Paszkiewicz, *The Rise of Moscow's Power,* trans. by P. S. Falka. (= East European Monographs) Boulder, Distributed by Columbia University Press, New York, 1983, pp. 530.

The manuscript of this book was left unfinished (the last chapter), and is the third part of a trilogy: "The Origin of Russia" (1954), "The Making of the Russian Nation" (1963). The three volumes present the history of Russia from the beginnings to the end of the XIVth century. The present volume consists of three parts and five appendices. The first part deals with the land and people of Eastern Europe, ancient Rus', and with the beginning of Christianity in Eastern Europe. The second part deals with the upper Volga region in the pre-Muscovite period (9th to 12th centuries). Finally the third part deals with Moscow's path to predominance from the Tatar conquest to Dmitry Donskoy. The book, although unfinished and not revised, is well-worth reading for the many problems the Author raises and the solutions he proposes. The Appendices, too, are worth attentive consideration.

G. K. Piovesana S.J.

Riccardo Picchio and Harvey Goldblatt (edts.), Sussanne Fusso (assistant ed.), *Apects of the Slavic Language Question.* (= Yale Russian and East European Publications) Yale Concilium on International and Areas Studies, New Haven, Conn., 1984, 2 vols., pp. 416 e 367.

These two volumes, written by eminent scholars, are devoted to a comparative study of the medieval and modern controversies regarding the use of Slavic languages as official cultural media. Professor Picchio opens the first volume with guidelines for all the contributors. Two essays follow on Church Slavonic, and five on South Slavic (Illyrian, Bulgarian, Croatian, Serbo-Croat, and modern Slovene). The first volume concludes with West Slavic languages, that is Czech and Polish. The second volume deals with problems of the codification of literary languages among the Eastern Slavs from medieval period to the present. Essays on the Russian language take up most of the volume; yet Ukrainian, the language question in Galicia, and among the Subcarpathian Rusyns, are also discussed. Belorussian is missing. The two volumes are of interest not only to linguists, but also to cultural historians. It may be added that most of the essays are devoid of linguistic jargon, and the perspective is above all historical.

G. K. Piovesana S.J.

ALIA SCRIPTA AD NOS MISSA

Niceforo BASILACE, *Progimnasmi e monodie.* Testo critico, introduzione, traduzione a cura di Adriana PIGNANI. (= Byzantina et Neo-hellenica Neapolitana, X) Bibliopolis, Napoli 1983, pp. 409.

Codices Chrysostomici Graeci. V: *Codicum Italiae partem priorem* descripsit Robert E. CARTER. Éditions du Centre National de la Recherche Scientifiche, Paris 1983, pp. XVI + 295.

Eusebius Werke, Bd. 8: *Die Praeparatio Evangelica,* T. 2: *Die Bücher XI bis XV, Register.* Herausgegeben von Karl MRAS, 2., bearbeitete Auflage herausgegeben von Édouard des PLACES, Akademie Verlag, Berlin 1983, S. 596.

Letters of Gregory Akindynos. Greek text and english translation by Angela CONSTANTINIDES HERO. (= CFHB XXI) Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington, D.C., 1983, pp. LIII + 465.

J. HOFTIJZER, *The Function and Use of the Imperfect Forms with Nun Paragogicum in classical Hebrew.* (= Studia Semitica Neerlandica, 21) Van Gorkum & Comp., Assen/Maastricht 1985, pp. 144.

Les leçons de Silvanos (NH VII, 4), texte établi et présenté par Ivonne JANSSENS. (= Bibliothèque Copte de Nag Hammadi, section «Textes», 13), Les Presses de l'Université de Laval, Québec, Canada, 1983, pp. XIV + 171.

Δημητρίου Β. ΚΑΪΜΑΚΗ, *Φιλοθέου Κοκκίνου δογματικὰ ἔργα,* Μέρος α'. (= Θεσσαλονικεῖς Βυζαντινοὶ Συγγραφεῖς, 3) Κέντρον Βυζαντινῶν Ἐρευνῶν, Θεσσαλονίκη 1983, σσ. 623.

ΜΕΘΟΔΙΟΥ, ἀρχιεπισκόπου Θυατείρων καὶ Μεγάλης Βρεταννίας, *Θεολογικαὶ καὶ ἱστορικαὶ μελέται. Συλλογὴ δημοσιευμάτων.* Τόμος 4, Ἀθῆναι 1983, σσ. 454, τ. 5, 6, 7, Ἀθῆναι 1984, σσ. 379, 301, 308.

Justin MOSSAY (éd.), *II. Symposium Nazianzenum, Louvain-la-Neuve, 25-28 août 1981.* (= Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, Neue Folge, 2. Reihe: Forschungen zu Gregor von Nazianz, 2. Band) Ferdinand Schöningh, Paderborn-München-Wien-Zürich, 1983, pp. 306.

—, (rec.), *Repertorium Nazianzenum. Orationes. Textus Graecus. I. Codices Galliae.* (= Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, Neue Folge, 2. Reihe: Forschungen zu Gregor von Nazianz, 1 Heft) Ferdinand Schöningh, Paderborn-München-Wien-Zürich, 1981, pp. 133.

Michel OLPHE-GALLIARD, S.J., *La théologie mystique en France au XVIIIe siècle. Le Père de Caussade.* Beauchesne, Paris 1984, pp. 219.

L. SABOURIN, S.J., *Christology. Basic Texts in Focus.* Alba House, New York 1984, pp. 260.

—, *The Gospel According to St Luke. Introduction and Commentary,* St Paul Publications, Bombay 1984, pp. 440.

—, *The Gospel According to St Matthew,* vol. 1, *General Introduction and Commentary of 1 : 1 - 7 : 27*; vol. 2, *Commentary of 7 : 28 - 28 : 20.* St Paul Publications, Bombay 1984, pp. 950.

Κονσταντίνου Π. ΧΑΡΑΛΑΜΠΙΔΟΥ, *Ὁ ἀποκεφαλισμὸς τῶν μαρτύρων εἰς τὰς ἱστορικοφιλολογικὰς πηγὰς καὶ τὴν βυζαντινὴν τέχνην.* Διατριβὴ ἐπὶ διδακτορία, ὑποβληθεῖσα εἰς τὴν Θεολογικὴν Σχολὴν τοῦ Πανεπιστιμίου Θεσσαλονίκης, Θεσσαλονίκη 1983, σσ. 413.

VINCENZO POGGI, Direttore Responsabile

Autorizz. Tribunale di Roma n. 6228 del 24.3.1958 del Reg. della Stampa

Imprimi potest: Romae, 6-VI-1985 - Gilles PELLAND S.J. *Rect. Pont. Inst. Or.*

Tipografia S. Pio X - Via degli Etruschi, 7-9 — 00185 ROMA

Byzantina

Concilia

Coptica et Aethopica

Historica

Iconologica

Liturgica

Oecumenica

Patristica